

المجلة الأدبية

لما يرزقها الله تعالى

في داره العظمى



فصل في أصول الدين

مجمع تداري اموال
مركز تقييدات كاسپوترو، ملوك امانتي
ش - اموال



حجة الاسلام والمسلمين
الشيخ محمد علي المدرس الافغاني

کتابخانه
مرکز تحقیقات کاسپوترو
شماره ثبت: ۳۷۵۱
تاریخ ثبت:

الجزء الثاني

حقوق الطبع محفوظة

مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر
قم - ايران

تلفن : ۲۲۵۶۸
مطبعة النعمان - انتجف الاشرف تلفون ۹۹۷



خیابان نروم - کد



صورة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي علمنا القرآن ، الذي هو لكل شيء تبيان ، والصلاة والسلام على منيرة آل عدنان ، الذي كان نبياً قبل خلق الخلق والانس المبعوث في الاميين لأن يهدي الى سبيل الرشدا الانس والجان ، محمد خاتم الانبياء المنسوخ بشريعته جميع الشرايع والأديان ، منجى العباد من رذيلة عبادة الشيطان والأوثان ، افصح من نطق بالصادقين لهم قسب السبق في ميدان الفصاحة والبلاغة والبيان ، وعلى آله الذين هم خيرة الرحمن من بين العباد ، واللعن الدائم على اعدائهم ومنكري فضائلهم من الآن الى يوم التنازع عليهم

أما بعد : فيقول المفتقر الى ربه الكريم محمد علي بن مراد علي الغزنوي الجاغوري : هذا هو الجزء الثاني من كتابنا المسمى بـ (المدهوس الأفضل في شرح ما يرمز ويشار اليه في المطول) فلنشرع فيه بمون الله وتوفيقه :

(و) الفصاحة (في المتكلم ملكة) قال في اقرب الموارد : الملكة محركة : صفة راسخة في النفس - انتهى . و (هي) اي الملكة (قسم من مقولة الكيف) والكيف واحد من المقولات (١) والمقولات عشرة

(١) من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجواهر والاعراض القسمه ، ووجه اطلاق المقولة عليها اما كونها محمولات كما هو اصطلاح -

أقسام على المشهور ، وعليه أوسطو وأتباعه ، ونحن نبينها على سبيل
الاجمال ، لأن التفصيل في كل واحد منها والتقص والابرام الوارد في
تعيينها والدفع والاشكال في الطرد والعكس ، كدل ذلك مع كونه
موجباً للكلال والحلال خارج عن مقتضى الحال ، فنقول مستعيناً من
العزیز المتعال :

احدهما - د الجوهري ، وعرفوه بأنه المهيبة التي اذا وجدت في
الاعيان - اى اتصفت بالوجود الخارجى - كانت لا في موضوع - اى المحل
المتقوم للحال - كما قال الحكميم المتأله السبزواري :

الجوهري المهيبة المحصلة اذا غدت في العين لاموضوع له
اى اذا صارت في العين - اى اذا وجدت فيها - لاموضوع له ،
والنسبة الباقية امراض وعرفوا العرض بأنه الماهية التي اذا وجدت في
الخارج كانت في موضوع ، كما قال الحكميم السبزواري :
العرض ما كونه في نفسه المكون في موضوعه لا نفسه
والثاني والكم ، وعرفوه بأنه العرض الذي يقبل القسمة لذاته ،
وهو اما متصل أو متصل ، كما قال الحكميم :

الكم ما بالذات قسمة قبل نفسه ما متصل ومتصل
والمراد بالمتصل ما يكون لاجزائه المفروضة حدد مشترك ، اى
حدد يكون نسبه الى الجزئين المفروضين نسبة واحدة دلنقطة بالقياس الى
جزئى الخط ، فانها ان اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها
- اهل الميزان واما كونها بحيث يتكلم فيها ويبحث عنها ، فتكون المقولة
بمعنى المفروضة ، والتاء فيها اما للنقل من الوصفية الى الاسمية وإما
للمبالغة كما في العلامة ، والاول كما في الحقيقة .

نهاية للجزء الآخر ، وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ، فليس لها اختصاص بأحد الجزئين .

وكالخط بالقياس الى جزئي النطح والسطح بالقياس الى جزئي الجسم والآن بالقياس الى جزئي الزمان ، والمراد بالمنفصل مالا يوجد بين اجزائه حد مشترك ، كالعشرة فانها اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزء من الستة داخلاً فيها وخارجاً من الأربعة ، فليس بين جزئي العشرة حد مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين جزئي الخط .

والكم المنفصل قسمان : احدهما ما يكون قار الذات - اي مجتمع الأجزاء في الوجود - وهذا القسم هو المقدم ، فان قبل القسمة في الجهات الثلاث - اي الطول والعرض والعمق - فهو الجسم التعليمي ، وان قبلها في الجهتين الأوليين فهو السطح ، وان قبلها في الجهة الأولى فهو الخط . وثانيهما ما لا يكون قار الذات وهو الزمان .

والكم المنفصل قسم واحد وهو العدد ، والى اجمال ما ذكرنا اشار الحكميم السبزواري بقوله :

بئني اتصال ههنا قد قصدا	ما فيه حد متشارك بسدا
ثانيهما يكون الاعداد فقط	وأول جسم وسطح ثم خط
فذاك ذو الترسيف والثبات	ثم الزمان المنقضى بالذات

والثالث من المقولات «الاضافة» ، وهي قسمان احدهما الاضافة الحقيقية وهي نفس النسبة المتكررة ، اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الأولى كالأبوة والبنوة ، فان الأبوة نسبة لا تعقل الا بالقياس الى البنوة التي هي ايضا نسبة معقولة بالنسبة

الى الأبوة . وثانيهما الاضافة المشهورية وهي المجموع المركب من الحقيقية ومن معروضها كالأب مع اتصافه بالأبوة ، وكالأبن مع اتصافه بالبوة . وقد يعبر عن الاضافة بالمضاف فيقال المضاف الحقيقي والمضاف المشهورى وهو تفتن . ويختص المضاف المشهورى بأمور :

« منها » - انه يجب فيه الانعكاس ، بمعنى انه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان تنعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا ، فانه كما يقال « زيد اب عمرو » كذلك يقال « عمرو ابن لزيد » . واما المضاف الحقيقى فلا انعكاس فيه ، اذ لا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس ، اذ لا يقال « الابوة ابوة للبوة » .

ثم اعلم ان الانعكاس قد يحتاج الى حرف الاضافة كالعظيم والصغير ونحوهما ، وقد يحتاج الى ذلك اما على تساوى الحرف في الجانبين كقولك « العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد » او على اختلافه كقولك « العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم » .

« ومنها » - انه يجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة ، بمعنى انه اذا كان احد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد من ان يكون المضاف الآخر ايضاً موجوداً كذلك ، واذا كان احدهما موجوداً بالقوة فلا بد من ان يكون الآخر كذلك : مثال الأول كون الشخصين بالفعل احدهما اباً للآخر والآخر ابناً له ، ومثال الثانى كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان مثلاً ومن شأن الآخر التأخر منه بحسبه .

وليعلم انه لا فرق في وجوب التكافؤ بين كون المضافين مختلفين

كالأهوية والبنوة والعلمية والمملولية والفوقية والنحتية وأمثالها ، وبين كونهما متشابهين كالأخوة بين الشخصين والقرب أو البعد من الجانبيين . ومن خواص الاضافة ان المضاف يعرض لجميع الأشياء حتى واجب الوجود تعالى وتقدس ، كالمخالقية والرازقية وأمثالهما له جل جلاله . فتأمل .

وأما أقسامه فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الاضافة فإنها كما قلنا تعرض لجميع الأشياء : فان عرضت للمجوهر حدث منه الأب والابن والمولى والعبد وما شابههما ، وان عرضت في الحكم حدث منه الصغير والكبير والقليل والكثير والنصف والضعف ونظيرها ، وان عرضت في الكيف كانت هذه المماثلة والحال والحس والمحسوس والعلم والمعلوم ونظيرها . وان عرضت في الالين ظهر منه فوق واسفل وقدام وتحت وباقي الجهات . وان عرضت في المنى حصل منه السريع والبطيء والمتقدم والمتأخر ونحوها ، وان عرضت على الوضع حدث منه الأشدية في الانتصاب والأضعفية ونحوهما ، وان عرضت على الملك حدث منه الأكسائية ونحوها ، وان عرضت في الفعل حدث منه الأقطعية ونحوها ، وان عرضت على الاتفعال حدث منه الأشدية للشئخ والتكسر ونحوهما . وإلى اجمال ما فصلنا اشار الحكميم الالهى المحقق السبزواري بقوله :

ان المضاف نسبة تكرر	منه الحقيقي وما يشتهر
وفي المضاف الانعكاس قد لازم	تكافؤ فعلا وقوة حتم
أختلف المضاف او تشا كلا	ويعرض الجميع حتى الأول

قال رحمه الله في شرح قوله « حتى الأول » : اذ له جل جلاله صفات

اضافية كالتخالفية والمبتدئية والرازقية وأمثالها . وقال في الخاتمة في بحث رسم العرض : والمبدأ تعالى اضافة اشرافية وهي اشراف الله تعالى ، وهو الوجود الحقيقي المنبسط على المهيئات ، وواضح انه ليس مقولة ، لأن المقولة كما علمت شبيهة المهيئة ، بل الماهية الناقصة الجنسية واشراق الله نور السماوات والأرض أجل من ان يكون مهية سرائيه وانما هي اضافة اشرافية تشبها بالاضافة التي هي بين الطرفين في انه بين المرتبة الأحدية التي هي غيب الميوب وبين المهيئات الامكانية وهو برزخ البرازخ . انتهى . هو الأول والآخر والمبدئ والمعيد والخالق وهو الرزاق ذو القوة المتين . الرابع من المقولات « الأين » ، وعرفوه بأنه نسبة الشيء الى مكانه الذي هو فيه ، كقولك في جواب اين ريد انه في السوق او في المدرسة او في العجيرة . وليس المراد بذلك اين السوق مثلا ، بل المفهوم من قولك في السوق هو العرس ومعاره اخرى . انه حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان والحاصل انه نسبة الى مكان ، وذلك المكان إما مكان حقيقي ككون ريد في مكانه الذي يحصيه بأن يحصيه دون غيره ، او غير حقيقي بأن يسع غيره ايضاً ، ككونه في البيت او في السوق او في البلد او في المملكة او في الجمهورية أو في الاقليم او في الأرض أو في السماء او في الحنة او في النار . وقال بعض آخر - بأنه حصول الجسم في مكان بمد حصوله في مكان آخر

وكيف كان فهو بوعان . احدهما ما هو اين بداته ، وثانيهما ما هو اين مضاف . فالذي هو اين بداته كقولك « في السوق وفي الدار » وما هو اين بالاضافة فهو مثل « فوق وتحت » وسائر الجهات الست وحول ووسط وما يلي وعند ومع وعلى وما اشبه ذلك ، ولكن لا يكون

للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته ، فما كان فوق مثلاً فلا بد وان يكون له أين بذاته ، ان كان معنى كونه فوق فوقية مكانية .
وليعلم : أن المشهور حصرنا أنواع الأين في الأكوان الأربعة .
أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . ، وذلك لأن حصول
جوهر في المكان إما ان يعتمد بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً ، وعلى
الأول إما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق
وإلا فالاجتماع ، وعلى الثاني ان كان مسبوقاً بحصوله في ذلك المكان
فهو السكون ، وان كان مسبوقاً بحصوله في مكان آخر فهو الحركة ،
فيكون السكون حصولاً ثانياً في مكان اول والحركة حصولاً اولاً في
مكان ثان .

الحامس من المقولات المتى وهو بأنه نسبة الشيء إلى الزمان
وبعبارة أخرى : هو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان . وكون
الشيء فيه أهم من كونه فيه كالماضي والمستقبل ، ومن كونه في حد
منه وهو الآن .

وذلك الزمان إما يعرف باسم مشهور كقولك أمسى وغدا والعام
الماضي والعام المآبل ونحوها ، او يعرف بحادث معلوم بعيد من الآن
كقولك في عهد الرسول ﷺ او الصحابة او وقت الهجرة .

وأيضاً ذلك الزمان إما اول للشيء او ثان له ، فزمانه الأول هو
الذي يساويه وينطبق عليه غير منفصل عنه ، وزمانه الثاني هو الزمان
الأعظم المعلوم الذي نهاية الأول جزء منه ، كقوالك « كان فتح مكة
في أربع ساعات من يوم كذا » أو « فتح حبير كان في كذا ساعة
من شهر كذا » أو « حرب بدر في كذا ساعة من سنة كذا » ، فتلك

الساعات هي الزمان الأول لتلك الأمور المساوي لها المنطبق عليها ،
وذلك اليوم أو الشهر أو السنة زمان ثان تسب تلك الأمور إليه ، باعتبار
كون زمان تلك الأمور جزء من ذلك اليوم أو الشهر أو السنة . فيقال
« وقع فتح مكة في يوم كذا » و « فتح خيبر في شهر كذا » و « حرب
بدر في سنة كذا » وإلى اجمال هذين المرضين المقولين أشار الحكيم
السبزواري بقوله :

هيئة كون الشيء في المكان متى الهيئة في الزمان
« السادس » من المقولات : الوصف ، و معروفه بأنه عبارة عن
كون الجسم بحيث يكون لأجزاء بعضها إلى بعض نسبة بالانحراف
والمواراة والجهات وأجزاء المكان . وقال بعض آخر : هو هيئة حاصله
للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى البعض ونسبت نسبتها إلى الأمور
المعارضة ، كالقيام والعمود والاضطجاع والاسطاح فان هذا الاختلاف
يرجع إلى تعابر نسبة الأجزاء . كذا التام يبعد عن العدد في القيام
وفي القعود بتضامان وبتلاصق ، وإذا مدت رحليه مستقيماً فوضع أجزائه
كوصفه إذا قام ، ولكن يحتل وصفه بالنسبة إلى الجوه والمكان ، إذا
كان الرأس في القيام فوق الساق وليس كذلك عند الاستلقاء . وقس
على ذلك سائر الأوضاع ، وإلى بعض ما ذكرنا أشار الحكيم بقوله :

الوضع هيئة لشيء حاصله من نسبة الأجزاء بعضها إلى

بعض ومن نسبة الخارج للكون بالحس ماثراً قد يجي

« والسابع » - من المقولات : الملك ، ويقال له « الجودة » ،

و معروفه بأنه حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط بكلمة كنيسة العنم إلى
جلده ، أو ببعضه كنسبة الإنسان إلى قميصه . ويشترط فيه أن ينتقل

المحيط بانتقال المحيط ، وذلك ليخرج الأين ، فانه . وان كان هيئة
حاصلة للشيء بسبب المكان المحيط به ، إلا ان المكان لا يتقل بانتقاله
والى ذلك اشار الحكميم بقوله :

هيئة ما يحيط بالشيء جده . يتقله . لتقله . عقيده .

« والثامن » - من المقولات « الفعل » ، وعرفوه بأنه حالة تحصل
للشيء بسبب تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع . وبعبارة اخرى
هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار ، كالحال الذي للمسخن
ما دام مسخن .

« والتاسع » - من المقولات « الانفصال » ، وعرفوه بأنه حالة يحصل
للشيء تأثيره عن غيره . وبعبارة اخرى : هو تأثير الشيء عن غيره
كذلك ، كالحال الذي للمنهجن ما دام ينسج ، واليهما اشار الحكميم
السبزواري بقوله :

الفعل تأثيراً هذا تدرجاً . تأثر كذاك الانفعال حا

« والعاشر » - من المقولات « الكيف » ، (ووسم القدماء بأنها
هيئة قارة) وهو ما يعتصم احراؤه في الوجود (لا تقتضي قسمة ولا
نسبة لذاته) كما قال الحكميم :

الكيف مافر من الهيآت . لم ينتسب ويقتسم بالذات

والى اجمال ما فصلنا اشار بعض المحققين ، وهذا نصه : « الممكن »
وهو الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه ، إما جوهر او عرض لأنه ان لم
يكن في الموضوع وهو المحل المتقوم للحال فهو الجوهر ، وان كان
في الموضوع فهو العرض ، وهو عند الحكماء تسعة اقسام : لأنه إما
يقتضي القسمة او النسبة او لا هذا ولا ذاك ، والاول هو « الكم » ،

وعرفوه بأنه العرض الذي يقتضي القسمة لداته كالأعداد والمقادير ،
والثاني الأعراض السببية ، وعرفوه بأنها أعراض يتوقف تعقلها على
تعقل الغير ، وهي سبعة أقسام الأول هو « السمة المكررة » كالأهوية
والهوية ، والثاني « الأين » وهو الحصول في المكان ، والثالث « متى »
وهو الحصول في الزمان ، والرابع « الوضع » وهو هيئة تعصل للجسم
من نسبة أجزائه بعض إلى البعض ، وإلى الأمور الخارجية كالقيام
والقعود ، الخامس « المذك » وهو سمة الشيء إلى ملاصق بدن رجل
بالمصافه كالتعمم والتقصص ، وإيراد هذه مصادر ما صدر لأنفسها ،
لأنها من قبيل أن يعمل ، السادس « الفعل » وهو التأثير كالقطع ،
والسابع « أن يفعل » وهو التأثير كالتقاطع (فهذه السبعة مع الكم
ثمانية) والتاسع (من الأعراض) « الكيف » ، وتعريفه هو المعروف
في الشرح (فصارت مع الجوهر عشرة كاملة) والدليل على الانحصار
هو الاستعراء - انتهى - فما قدمناه من التفصيل يسهل عليك فهم هذا
الأجمال ، والله الموفق والمعين في كل حل ، وعاليه المأمول والانتقال
إلى المقولات العشرة أشار الشاعر بقوله :

عد المقولات في عشر سائطها في بيت شعر علا في رتبة نقلا
الجوهر الكم كيف والمضامنى أين ووضع له أن ينقل فعلا
وقد أشار بعضهم إلى أمثلتها فقال :

زيد الطويل الأزرق أين مالك لي بينه بالأمس كان منكى
جوهر كم كيف إضافة أين متى وضع
بيده غصن لوى والتوى فهذه عشر مقولات سوى
ملك فعل أفعال

وكذلك قوله :

وهو	قمر	عزيز	الحسن	اللف	مصره
جواهر	كم	كيف	اضافة	اين	
لوقام	يكشف	عنى	لما	اشتى	
وضع	ان	يفعل	ملك	مقى	ان
					يفعل

وكذلك بالعارسي :

كل	به	بستان	دوش	در	خوشتر	لباسي	خفته	بود
جواهر	اين	منى	ملك	وضع				
يك	فسيم	از	كوى	جانان	خواست	خرم	دو	كذشت
					اضافة	فعل	كيف	انفعال

قال الفزالي : فان قيل ، فهذا المحصر اخذ تقليدا من المتقدمين او عليه برهان ؟ قلنا : (التقليد شأن العمهان ، والمقصود ان تنهت طرق الرهان فكيف يقتضيه التقليد بل هو ثابت بالبرهان ، فوجهه : ان هذا المحصر فيه ثلاث دعاوي ، احداها ان هذه العشرة موحودة . وهذا معلوم بمشاهدة العقل والمحس كما فصلنا . والآخر انه ليس في الوجود شيء خارج عنها وعرف ذلك ، بل ان كل ما ادركه العقل ليس يخلو من جوهر او عرض ، وكل جوهر ينطبق عليه عبارة او يختلف به خاطر فمممكن ادراجه تحت هذه الجملة - انتهى محمل الحاجة من كلامه .

وقال القوشجي : احملوا في ان الاجناس العالية للأعراض كم هي ؟ فذهب ارسطو وأتباعه الى انها تسمة واختاره المصنف ، وذهب طائفة اخرى الى انها ثلاثة لانكم الكيف والنسبة ، وهي شاملة للصفة

التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنساً ، وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاصافة والكم والكيف - الى ان قال قال الامام : وهذه الأشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه المشرة مما لا سبيل الى تحقيقها ، وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم ، والا فان لم تقص النسبة لذاته فالكيف ، وان اقتضاها ، لنسبة إما للأجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع ، او للمجموع الى امر خارج ، وهو ان كان عرضاً وإما كم غير قار ومتى ، او هو يشتمل بانتقاله فالحاك . اولا ، هو الأبن ، واما نسبة فالمضاي ، واما كيف ونسبة الله اما بأن يحصل منه غيره فان يعمل . او يحصل هو من غيره فان يعمل ، والا فهو الجوهر . وكل ذلك وجه صبط سهل الاستفراغ ويقال الاسمار - انتهى بأدى تعبير للتقريب ولا ينحصر عليك ان لذاته ، راجع الى ولا تقتضي قسمة ، ايضاً .

(والهيئة) كما في المصباح الحياة الطاهرة (والعرض) كما فيه ايضاً . ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد الا في محل يقوم به . هما (متقاربا المعلوم الا ان العرض يقال ، عنار حلوله والهيئة) يقال (باعتبار حصوله) .

« تسمية » اعلم ان العرض يطلق على « مئين » الأول « ما يقصدونه به في باب ايساغوجي . اي الكتابات الخمس - وهو الخارج المحمول المنقسم الى العرض الخاص والعرض العام ، وهو العرض المقابل للذاتين « والثاني » ما يقصدونه في قاطبة ورياس اي الصناعات الخمس المركب منها القياس - وهو ما يقابل الجوهر ، وهذا هو المراد هنا

(والمراد بالقارة) في تعريف الكيف (الثابتة في المثل ، فخرج بالقيد الأول) وهو قارة (الحركة) وهي كما في الهداية : الخروج من القوة الى العمل على سبيل التدرج . قيل : بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يتكون بالقوة من جميع الوجود ، والا لكان وجوده بالقوة ، فيلزم ان لا يكون موجوداً وقد فرصناه موحوداً « هـ » ، فهو إما بالعمل من جميع الوجود ، وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال متوقع وهو الباري تعالى شأنه والعقول ، او بالعمل من بعض الوجود وبالقوة من بعضها ، فمن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى العمل فذلك الخروج إما ان يكون دفعة واحدة كانهقلاب الماء هواءً ، فالصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى العمل دفعة واحدة ، وهذا يسمى بالكون والعصار ، فالكون (حصول) نوعية والعصار زوال تلك الصورة ، وقد يطلق « الكون » على الوجود بعد العدم والعصار بالعكس ، او على التدرج ، وهذا القسم من الخروج يسمى « حركة » .

وتقسم باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام .

« الأول » - الحركة في الكم ، وهي اربعة اقسام

الأول « النمو » ، وهو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الأقطار على سبب طبيعة ذلك الجسم ، بخلاف السمن فانه زيادة في الأجزاء الزائدة .

« تنبيه » - قيل الاجزاء الأصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المنى كالعظام والعصب والرباط ، وهو ما يربط مفاصل الاعضاء مثل ما يكون في رؤوس العظام والأجزاء الزائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن .

والثاني من اقسام الحركة في الكم « الدبول » . وهو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم ما يفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم ، بخلاف الهزال فإنه انتقاص عن الأجزاء الراءدة

والثالث والرابع من اقسام الحركة الكمية « التخلخل والتكاثف » وكل واحد منهما مشترك : فإن لتخلخل قد يطلق على زيادة مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره ، كالثلج المعلوم المقدار ، فإنه اذا داب كبر مقداره من الأول مع انه لم ينضم اليه غيره ، وقد يطلق على « الانتفاش » وهو ان يتباعد اجزاء الجسم ويداحلها جسم غريب ، كالعين المنفوش ، وكذلك التكاثف قد يطلق على نقصان مقدار الجسم ، من غير ان يفصل عنه جره كالماء المعلوم المقدار ، فإنه اذا انجمد يصير مقداره أصغر من الأول ، مع انه لم يفصل عنه شيء . وقد يطلق على « الاضجاع » وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب ، كالقطر الملقوف بعد تفشه ، وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه ، والمراد^١ ههنا من كل واحد منهما اول المعاني .

قال الغزالي : التخلخل اسم مشترك ، يقال « تخلخل » للحركة الجسم من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق ، ويقال « تخلخل » لكيفية هذا القوام ، ويقال « تخلخل » لحركة اجزاء الجسم عن تقارب بينها الى تباعد ، فيتخللها جرم ارق منها ، وهذه حركة في الوضع والاول في الكم ، ويقال « تخلخل » لنفس وضع الأجزاء . هذا ويفهم حد التكاثف من حد التخلخل . انتهى .

وحكى عن بعضهم انه عدّ السمن والهزال ايضاً من اقسام الحركة الكمية ، فعليه يصير اقسام الحركة الكمية ستة .

د والثاني . من اقسام الحركة الحركة في الكيف ، كانتقال الجسم المائي من المرودة الى الحرارة على التدرّج ، وانتقاله من الحرارة الى المرودة كذلك ، وتسمى هذه الحركة د استجابة ، لتبديل حالة من حالات الجسم الى حالة اخرى له مع بقاء صورته النوعية

د والثالث . الحركة في الأين ، وهي انتقال الجسم من اين الى اين آخر على سبيل التدرّج ، وتسمى هذه الحركة د ثقل ، لانتقال الجسم من مكان الى مكان آخر ، كحركة الحجر صعوداً ونزولاً ، د والرابع . الحركة في الوضع ، كحركة العلك وحركة الدولاب والرحى ، وكحركة القائم اذا قعد وبالعكس

والحكيم السبزواري راد في اقسام الحركة قسماً خاصاً تبعاً لصدر المتألمين ، وهي د الحركة الجوهرية ، والتي جميع الأقسام بعير بقوله :

ماهي فيه الحمس دا المرضى	وغيرها دقي او تبقي
فالكم ما فيه بلا تخالف	لدى تخلخل وفي تكاثف
وفي نمو وذيول استقر	وكونها في الأين والوصع ظمر
والاستجابة تجوز كالنمو	مع استجابة الخلط والنشوة
زيادة المقدام ان ما زيد في	احرا تخلخل وفي تكاثف
الحجم منقوص ولانقصان من	احرا ودا باسم الحقيقي قمن
على انتفاش واندماح وعلى	رق وهلطة القوام استعمالا

على الآخرين بمشهور صفا ثم من الحركة ما قد سلفا
من باب وضع كان ثانيها ومن كعبية ثالثها لقد زكن
وجوهية لدينا واقعة اد كانت الاعراض كلا تابعة

(و) خرج بالتعهد الاول ايضاً (الزمان) بناء على وجوده ،
فانهم اختلفوا فيه اختلفاً فاحشاً فمعاً بعضهم ، وأثنى آخرون ،
واستدل النافي : بأن الماضي والمستقبل معدومان ، والآن لا تحقق له
مع انه طرف الزمان المحالف له نوعاً ، ولعله الى ذلك اشير في الشعر
المنسوب الى مولانا امير المؤمنين رحمته الله .

ماقات مضي وما ياتيك فأين قم واخضم الفرصة بين المدمين
وأجيب عن ذلك : بأن الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا
مطلقاً كما يدل على ذلك الشعر المتقدم ، فلا يلزم من نفي الاخر
نفي الاصح ، وذلك ظاهر .
وقال المشبهون : بأن الزمان طاهر الوجود ، والعلم به حاصل ،
وان جميع الأمم ، فاطمة بنى آدم ، بل خالق العالم قدروه بالساعات
والأيام والشهور والأعوام ، وغير ذلك مما هو معلوم عند اول الأهمام
السليمة ومما استدل به المناقون انه ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان
يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل ، والاخيران ظاهرا
البطلان ، وكذا الاول ، وكذا ارم ان يكون للزمان زمان آخر
ويمكن الشيء طرفاً لنفسه . فلا يكون الماضي من الزمان موجوداً
اصلاً وكذا المستقبل .

وأجاب المشبهون : ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلاً لم يوجد
قطعاً ، واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في

شيء من الأمانة ، كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في شيء من الأمكنة . بخلاف الممكن فإنه اذا لم يوجد في شيء من الأمكنة لم يكن موجوداً أصلاً

واختلاف المثبتون في حقيقته وماهيته على اقوال يطول من نقلها الكلام ، حتى تجرأ بعضهم وقال انه الملك الملام تعالى شأنه عما ينسب اليه بعض الملا حدة اللطم ، فمن اراد الاطلاع عليها فليراجع قول الحكميم .

وهو مقدار قطع كذا ومنهم من قد نعى الزمانا
وقال بعضهم هو المتحرك وقيل واجب وقيل فلك

والمشهور عند المحققين ان الزمان مقدار حركة الملك الأعظم ، وهو غير قار كالحركة (و) كذلك (العمل والانفعال) قائمهما ايضاً غير قارين ، قائمهما كما تقدم التأثير والتأثر وعدم تقررهما واضح بحيث لا يحتاج الى البيان .

(و) خرج (ب) القيد (الثاني) وهو لا تقتضي قسمة لذاته ، (الكم) لأنه تقتضي القسمة لذاته (و) خرج (ب) القيد (الثالث) وهو لا نسبة لذاته ، (باقى الأعراض) السبعة (النسبة) والباقى منها خمسة . وهو النسبة المكررة المسماة بالاضافة ، والأين ، والمقتضى ، والوضع . والملك . أما العمل والانفعال فهما . وان يكونا من الأعراض النسبية . الا انهما قد خرجا بالقيد الأول

فان قلت . فبالقيد الثالث يمكن اخراجهما . فلا يحتاج الى اخراجهما الى القيد الأول .

قلنا . نعم لكن قد يأتي في الباب الثاني في بحث تعريف المسند اليه

بالعلمية أنه لا بأس ان يقع في القيود ما يصح به الاحتراز عما أخرجه قيد آخر قبله - فراجع وءأمل .

(وقولهم) اي التقديماء (لذته ليدخل فيه) اي في تعريف الكيف (الكيفيات المقتضية للقسمه او للنسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك) اي للقسمه او النسبة ، وهي الكيفيات المختصة بالكميات ، كالاستقامة والانحناء والتغير والتعقيب والشكل والخلقة . هذا في الكم المنصل ، وكالزوجية والفردية في الكم المنصل ، فان هذه الكيفيات تقتضي القسمه والنسبة ، لكن لا لذاتها بل بواسطة اقتضاء محلها لذلك .

(و) الرسم (الأحسن ما ذكره المتأخرون ، وهو - انه) اي الكيف (عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ، ولا يقتضي القسمه واللاقسمه في محله اقتضاء أولياً) فعرّح بالقيد الاول - أعنى « لا يتوقف تصوره على تصور الغير » - الأعراض السبعة النسبية المقدم بياها بأجمعها ، وبالقيد الثاني أعنى « لا يقتضي القسمه » - الكم ، وبالقيد الثالث - أعنى « اللاقسمه » - النقطة والوحدة ، بناءً على انهما امران وجوديان غير داخلين في شيء من المفولات العشر ، كما هو مذهب الحكماء ، فانهم يقولون : ان النقطة والوحدة امران وجوديان وليسا حسيين لشيء . وحصرهم الممكن في العشرة مرادهم الموجودات منه وأما المتكلمون فالنقطة عندهم امر اعتباري لا وجود له ، والوحدة امر عديم محض . فحينئذ لا يحتاج لإخراجهما الى قيد ، بل لا معنى له لعدم دخولهما في جنس التعريف .

وعلى القول بالوجود « النقطة طرف الخط ، والخط طرف السطح ، والسطح طرف الجسم ، فالسطح غير منقسم في العمق ، والخط غير منقسم

في العرض والعمق ، والنقطة غير مقسمة في الطول والعرض والعمق ، فهي عرض لا يقبل القسمة في الجهات أصلاً ، وإذا لم يقبل القسمة فيخرج بالقيود الثالث ، وذلك واضح .

وأما الوحدة فهي عدم انقسام الشيء من الجهة التي اتصف بها ، وهي . أي الوحدة . قد تكون بالجنس كوحدة الإنسان والحصان والكلب بالجنس ، إذ لا اختلاف بينها إلا في النوع والمواضع الخاصة . فليس بينها اختلاف وانقسام من الجهة التي اتصفت بالحيوانية وقد تكون بالنوع ، كوحدة العالم والجاهل والعاسق والعاقل « النوع . أي الإنسانية . فلا اختلاف ولا انقسام بينهم من جهة الإنسانية وقد تكون بالفصل كتقسيم المثال المتقدم ، إذ الوحدة بينهم بالفصل . أي الناطقية .. وقد تكون بالمعمول من كانت جهة الوحدة محمولاً كالقطر والتلج والماح المعمول عليهم الأيمن وقد تكون بالموضوع إن كانت جهة الوحدة موضوعاً كالكاتب والمأخوذ المحمولين على الإنسان وقد يكون الشيء واحداً بالعند ، ويسمى الواحد بالشخص أيضاً كوريد ، وهذا القسم قد يكون غير حقيقي . أي قابلاً للقسمة . وحيث قد يكون واحداً بالاتصال ، وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متشابهة في النهاية كالماء وقد تكون الوحدة بالتركيب . وهو الذي له كثرة بالفعل كالبيت وقد تكون الوحدة حقيقية ، وهو الذي لا يقبل التقسيم أصلاً كالعقل الشخصي والسم الشخصي

قال العراقي : أعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له أنه واحد ، ولكن الجهات التي يمنع بسببها الانقسام تثبت الوحدة بالإضافة إليها كثيرة

« ومنها » ما لا ينقسم في الجنس ، فيكون واحداً في الجنس .
كقولنا « الفرس والانسان واحد في الحيوانية » ، اذ لا اختلاف بينهما
الا في العدد وفي النوع والعوارض ، أما الحيوانية فلم يمس بينهما اختلاف
وانقسام .

« ومنها » ما لا ينقسم في النوع ، كقولك « الجاهل والعالم واحد
بالنوع » اى بالانسانية .

« ومنها » ما لا ينقسم بالعرض العام ، كقولنا « الغراب والغار
واحد » في المواد .

« ومنها » ما لا ينقسم بالخاصة ، كقولنا « نسبة الملك الى المدينة
ونسبة العقل الى النفس واحدة » .

« ومنها » ما لا ينقسم في الموضوع ، كقولنا « النامي والذاهل
واحد في الموضوع » وكذلك رائحة التماح وطعمه وألونه في موضوع
واحد ، فيقال « هذه الأشياء واحدة » اى في الموضوع لا بكل
وجه .

« ومنها » ما لا ينقسم في العدد او ينقسم الى اعداد متساوية في
شيء ، كالرأس فانه واحد من الشخص . اى ينقسم الى اجزاء يكون
لها معنى الرأس .

« ومنها » ما لا ينقسم بالحد ، اى لا توجد حقيقته لغيره وليس
له نظير في كمال ذاته . كما يقال « الشمس واحدة » واحق الأشياء
باسم الواحد واحد بالعدد .

الى ان قال : والاتحاد في الكمية يسمى « مشابهة » وفي الكمية
يسمى « مساواة » وفي الجنس يسمى « بجانسة » وفي النوع يسمى

« متماثلة » والاتحاد في الأطراف يسمى « مطابقة ». انتهى .
 وقريب من ذلك ما قاله بعض المحققين ، وهذا نصه : اعلم ان
 الشيء ان اشتركا في الجنس هو المتجانسان ، او في الكيف
 فمتشابهان ، او في الكم فمتساويان ، او في الاضافة فمتناسبان ،
 او في الخاصة فمتشاكلان ، او في الأطراف فمتطابقان ، او في وضع
 الأجزاء فمتوازيان ، او في النوع فمتماثلان ، والا فهما المتخالفان ،
 والمتخالفان إما متقابلان او غير متقابلين ، واما الاشتراك اسائر
 الذاتيات والعرضيات فليس لاقسامه اسم خاص . انتهى .

وأما التزيد الرابع - اعنى « اقتضاء أولياً » - فهو للدخال لا
 للإخراج ، لأنه للدخال بعض اقسام الكيف - اعنى العلم - بناء على
 كونه كيمياً ، فان فيه اختلافاً كما سيذكره بعيد هذا .

قال القوشجي - ومن جمل النقط والوحيدة من الأعراض دون
 الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللازمة احترازاً عنهما ، ولا حاجة الى
 زيادة قيد الأولية كما فعله بعضهم ، حيث قال « اقتضاء أولياً » ،
 لدخال العلم بالبسيط ، حيث يقتضي اللازمة ، لكن ليس هذا
 اقتضاء أولياً بل بواسطة المتعلق ، لان قولهم « لذاته » يفنى عنه .
 انتهى .

والحاصل ان العلم لا يقتضي قسمة ولا عددها لذاته ، وأما بالنظر
 لمعلقه - اى المعلوم - فان كان المعلوم متعددأ أو مركباً كان
 العلم مقتضياً للقسمة اقتضاء ثانوياً - اى عرضياً لا لذاته بل باعتبار
 المتعلق - وان كان المعلوم بسيطاً كان العلم مقتضياً لعدم القسمة
 كذلك ايضاً - اى اقتضاء ثانوياً اى عرضياً لا لذاته بل باعتبار

المتعلق .

وليعلم ان الافتقار الى النيد الرابع انما هو على المشهور من كون العلم من اقسام الكيفيات النفسانية ، وأما على غيره فلا قال المحكيم السبزواري « في جنسه » اي جنس العلم . اقوال حل هو كيف كما هو المشهور ، او اضافة كما قال الفخر الرازي ، او انفعال كما قال بعض آخر . انتهى .

وقال الفوشحي : « والعلم لا يعقل الا مضافاً » يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة ، فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة ، فوجد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه ، اد لا ينصروه هناك اضافة .

ورهب آخرون الى آية امر حقيقي يسألون تلك الاضافة ، فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضاً ذلك الاشكال فقط ، ومن قال عنهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتأيد بذلك الاشكال الوارد على الكل ، والى هذا المعنى اشار (المصنف) بقوله : (فيقوى الاشكال) باجتماع الصورتين المتماثلتين (مع الاتحاد) يعنى في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ، ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ، ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة ، اذ صد الاتحاد لا يتحقق الاضافة ، ولا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة .

والجواب عن الاشكال الاول : ان علم الشيء بنفسه علم حضوري (لا تحصيلي ، ولهذا قالوا « العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين

المعلوم الخارجي ، والعلم التحصيلي حصول صورة شيء لشيء «) فلا اجتماع . وقد يجاب أيضاً بأن إحدى صورتين موجودة بوجود أصيل ، والأخرى بوجود ظلي ، وبذلك يمتازان ، فلا استحالة .

ومن الاشكال الثاني : ان التباير الاعتباري كاف لتحقيق الدية ، ولاشك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالماً بتباير كونه بحيث يصح ان يكون معلوماً ، وهذا القدر كاف لتحقيق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه ، سواء جعلت نفس العلم او لازمة له .

(وهو عرض لوجود حده فيه) اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه ، لانه لا شك اما اذا علمنا شيئاً يحصل لنا في تلك الحالة كهيئة تقاسية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض ، سواء كان المعلوم جوهرراً أو عرضاً - الى ان قال - انها قائمة بالذهن قيام باقى الكيفيات التقاسية - انتهى .

وانت اذا اتقنت ما فصلنا تعرف المراد مما نقل في الحادية في وجه الاحسية ، وهذا نص : نقل من الشارح ان وجه الحسن ما في لفظ الهيئة والقارة من الغفاء ، وان النقطة والوحدة واردتان على ظاهر تعريف القدماء ، وان الحركة ان جعلت من الكيفيات فلا وجه لاجراجها وان جعلت من الأبن فقد خرجت بقولهم « لا يقتضى نسبة » ، وكذا الفعل والاتعمال وكذا يخرج الزمان بقولهم « لا يقتضى قسمة » ، لانه نوع من الكم - انتهى المتقول عن الشارح .

حاصل المتقول عنه : ان تعريف القدماء مشتمل على عيوب ثلاثة : الأول اشتماله على جنس موجب للغفاء وهو هيئة ، فالأحسن تبديله بلفظ « عرض » كما في تعريف المتأخرين . والثاني كونه غير مانع

للاختيار ، لورود النقطة والوحدة على ظاهر تعريفهم ، وهما ايضاً من اقسام الكيف . والثالث كونه مشتملاً اما على اخراج ما ليس بخارج ان كانت الحركة من اقسام الكيف ، او كونه مشتملاً على قيد زائد غير محتاج اليه وهو « قارة » ان كانت الحركة من اقسام الأين ، وكذلك بالنسبة الى الرمان والفعل والاتعمال ، لخروج الثلاثة الاولى بقولهم « لا يقتضى نسبة » وخروج الزمان بقولهم « لا يقتضى نسبة » . هذا وأما قول الفاضل المحشى « والظاهر منه ان يتجرد افعال التفضيل - اعني احسن - عن معنى التفضيل ، لكن قد تقرر ان تجريد انما يصح اذا لم يكن مستعملاً بأحد الامور الثلاثة » ، ولم يتحصل لى منه خصوصاً الفقرة الأخيرة منه معنى ، اذ ما ادعاء من الظهور بغير ظاهر ، اذ ليس فيما نعل من الشارح شيء يدل على ذلك الا التعبير بالاحسن لا الأحسنة ، وفي دلالة ذلك على ما ادعاء تأمل بل منع يظهر وجهه من التعبير في هذا الكتاب بقوله « والاحسن » . فتأمل .

وأما ما ادعاء من انه قد تقرر ان التجريد عن معنى التفضيل انما يصح اذا لم يكن مستعملاً بأحد الامور الثلاثة ، فغير «وجه» ويظهر وجه داك بالتأمل في قول ابن مالك في الألفية :

واقول التفضيل صلة ابداً تقريراً او لعظاً بمن ان جرداً

وتلوا الى طبق وما لمعرفة اضيماً ذو وجهين عن ذي معرفة

هذا إذا نويت معنى من وان لم تنو فهو طبق ما به قرن

قال الشارح في شرح البيت الأخير : هذا الحكم اذا قصدت بأفعل المذكور التفضيل ، بأن نويت معنى من ، وان لم تقصده به - بأن لم تنو معناها - فهو طبق ما به قرن ، اى مطابق له ، كقولهم « الناقص

والأصح أحد لا ينسب مروان ، - انتهى .

ألا ترى أنه أصبف « أعدلا » الي « بني مروان » قد جرد من معنى التفضيل ، اذ المراد كما قال المحشي هناك عادلا هم ، اذ ليس فيهم عادل غيرهما حتى يقصد التفضيل عليه .

وقد يظهر من كلام ابن هشام أن الأمر بمكس ما ادعاء ، أي أن التجريد من الأمور الثلاثة إنما يصح اذا جرد عن معنى التفضيل . قال في أوائل الباب الثاني . إنما قلت صغرى وكبرى موافقة لهم ، وإنما التوجه استعمال فعلى أفعل بـل أو بالاضافة ، ولذلك لخص من قال :

كأن صغرى وكبرى من فقاقيعها
كمصباء دوعلى ارض من الذهب
وقول بعضهم ان من زائدة وانهما مضافان على حد قوله
يا من رأى حارضا اسر به
بين ذراعى وجهة الأسد

يرده ان الصحيح ان من لا تقم في الايجاب ولا مع تعريف المجرور ، ولكن ربما استعمل افعال التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقاً مع كونه مجرداً « عن الأمور الثلاثة » قال :

اذا غاب عنكم اسود العين كنتم كراما وأنتم ما أقام ألائم
أي لئام ، فعلى هذا يتخرج البيت « الأول » وقول النحويين وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى . انتهى .

(ثم الكيفية) على اربعة اقسام :

« الأول » - الكيفية المختصة بالكميات ، كالاستقامة والانحناء والمثلثية والمربعية ونحوها مما يختص بالكم المتصل ، وكالزوجية والفردية المحتصان بالكم المتصل .

« والثاني » . الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس ، وهي تسمى « انفعاليات » ان كانت راسخة كحلاوة العسل وسفرة الذهب وملاوحة ماء البحر ، وانما سميت « انفعاليات » لانفعال الحواس عنها ، وتسمى « انفعالات » ان كانت غير راسخة كحبرة الخبيل وسفرة الوجع ، وانما سميت « انفعالات » لسرعة زوالها ، شديدة العبه بأن يتفعل فصميت بها تمييزاً لها عن الكيفيات الراسخة وتشبيهاً على تلك المشابهة .

وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات لأن الحواس تفعل عنه ايضاً ، لكنهم حاولوا التفرقة بين القسمين فنقصوا من اسمه الياء تشبيهاً على تصور فيه ، وهو عدم وسوخته وسرعة زواله ، مع ان وجه التسمية كما يأتي في الفن الثاني في ذيل قول المصنف « قد تأوله السكاكي ليس بمطرد » . وسأني بيان اقسام المحسوسات في الفن الثاني عند بيان وجه الشبه مع شرح عنا ان ساعدنا التوفيق لذلك ، وما توفيقي الا بالله وهو القادر على ذلك .

« والثالث » . الكيفية الاستعدادية ، وتسمى « بالقوة واللاقوة »

والاول كالصلابة والثاني كاللين .

قال شارح الهداية : ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة (فيكونان من المحسوسات) ، والحق ما ذهب اليه المصنف (من عددهما من الكيفية الاستعدادية) ، لما ذكره الامام من ان الجسم اللين هو الذي ينحسر ، فهناك امور ثلاثة : الاول الحركة الحاصلة في سطحه ، والثاني شكل التحير المتعارن لمحوث تلك الحركة والثالث كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين ، وليس الأولان بلين

لأنهما محسوسان بالبصر واللمس ليس كذلك (لأنه يدرك باللمس) ،
فتميز الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية . وكذلك الجسم الصلب
فيه امور اربعة : الأول عدم الانتهاز وهو عدمي ، والثاني العكس
الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات ، والثالث
المقاومة المحسوسة باللمس ، وليست أيضاً صلبة لأن الهواء الذي في الزق
المتفوخ فيه له مقاومة ولا صلبة له ، وكذا الريح القوية فيها
مقاومة ولا صلبة فيها ، والرابع الاستعداد الشديد نحو اللاتصال فهذا
هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية . انتهى .

(و) الرابع من اقسام (الكيفية) ما ذكره بقوله : (ان
خصت بذوات الانفس) ، كالعلم والادارة والقدرة والسر والنيان
والفك والاعجابة والجهل والظلم والادراك والكرامة والفرح
والحزن والغضب والحياة والصحة والمرض والهم والنمل والحد والصحابة
والبلابة .

قال بعضهم : ان المراد من الانفس هو الانفس الحيوانية ، بمعنى
انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد ، فبلا
يستنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب تعالى وغيره .
وفرها بعضهم بذوات الانفس مطلقاً ليشمل الانفس النباتية ، ومن
هنا قيل : ان الصحة والمرض يتحققان في النباتات ايضاً . فتأمل .
والى اجمال ما فصلنا اشار في المنظومة بقول مبدئاً الى اقسام
الكيف الاربعة :

وهو الى اربعة قد انقسم ما اخص بالانفس وما اخص بكم
وما هو القوة واللا قوة وكيف محسوس بنفس قوة

من انفعالي والانتفعـال كالمملكات اعرفهما والمحال
 فالأول الرابع لا الثاني اقتضى بدينك الجسم وتين النفس خمس
 (وحيث) اي حين اذ عرفت الكيفية النفسانية فاعلم انها (ان
 كانت راسخة) اي ثابتة قال في المصباح : رسخ الشيء يرسخ
 ينتهجن رسوخاً ثبت ، وكل ثابت راسخ ، وله قدم راسخة في العلم
 يعني البراعة والاستكثار منه . انتهى فحاصل الكلام : ان الكيفية
 النفسانية ان كانت ثابتة (في موضوعها) بحيث لا يزول بسهولة
 فحيث (تسمى) تلك الكيفية (ملكة) ولذلك سـمـروا الملكة كما
 يأتي بأنها كيفية راسخة في النفس (والا) اي وان لم تكن راسخة
 (تسمى) تلك الكيفية (حـالاً) . ولتـحـايـز بينهما قد لا يكون الا
 معارض ، بأن نـمـون الصفة حالاً ثم نصير ملكة بالممارسة ، كما ان
 الانسان يصير شيئاً بعد ما كان شيئاً وكذلك صفاته التي كانت
 حالات تصير ملكات له

(تنبيه) في عدم حذف الياء في بعض النسخ من تسمى ، الثانية
 كلام ذكرناه في الجزء الرابع من المكررات في شرح قول الناظم
 وبعد ما سـ رغبك الجـرا حسن ورقه بعد معارح وهن
 (بالملكة كيفية راسخة في النفس) وقد تقدم بيان ذلك مستوفى
 وقال في الوشاح : وانما عـر عن الحقائق الراحة في النفس بالمملكات
 باعتبار ان الانسان اذا تقرر في شيء وثبت في مهيم قلبه فقد
 ملك ذلك الشيء ، بخلاف ما لو عـر به ، ووجه من المعرفة فكأنه مستعار
 عنده وقتاً ما ثم يسلب منه عادة ، وهكذا شأن الملكات والاحوال في
 عالم الصفات ، فالطالب اذا تسـر في من من العنـون وعرف اصوله

وأسمه حق المعرفة ثبت ذلك الفن في نفسه ويمكن من النسيط فيه ،
بخلاف ما لو تصفحه عرضاً وصورة ، فإنه لا يستفيد منه إلا في حال
تشاغله به ودوره له استفادة تقليدية . هذا مع أن الملكات . وإن قيل
فيها أنها راسخة لتزول بالأهراس الطويل حتماً . انتهى

وقال الشوارق في بحث الماية . أن الصناعة لا يشك في أنها لغاية ،
وإذا صارت ملكة لم يصح في استعمالها إلى الروية وصارت بحيث إذا
حضرت الروية تعذرت وتبطل الماهر فيها عن التقاذيبا يزاوله كمن
يكتب أو يضرب بالعود . فإنه إذا حذّر يروى في احتياض حرف حرف
أو نغمة نغمة وأراد أن يقف على مدبرها تبطل وتمطل ، وأما يستمر
على نهج واحد فيهما يقطعه بالاروية في كل واحد واحد مما يستمر
فيه وإن كان ابتداء ذلك الفعل والمفعول أما وقع الروية ، وأما
المبنى على ذلك الأول والابتداء ولا يروى فيه ، وكذلك حال احتياض
الزائق بما يعصمه ومبادرة اليد إلى حرك المعضو المستحك من غير فكر
ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال . انتهى

(فقول ملكة) فيه (اشعار) من قول اشعار تعاليق المحكم
بالوصف (بأن العصاة) في المتكلم (من الهيئات الراسخة حتى لو
عبر) متكلم (عن المقصود لمط فصبح من غير رموح ذلك) الأعبير
(فيه) أي في ذلك المتكلم (لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح) لما
يأتى بعيد هذا من أنه يشترط في تسمية المتكلم في الاصطلاح فصيحاً
كونه ذا ملكة ، بحيث يقتدر على التمييز عن كل مقصود له يلتقط
فصبح . ولنعم ما قيل :

كاه باشد كه كودك نادان بطلط بر هدف زند تيري

(و قوله يقتدر بها على التعبير عن المقصود دون عبر اشعار بأنه)
 اي المتكلم ذا الملكية (يسمى فصيحاً حالتي النطق وعدمه) .
 والحاصل انه يسمى فصيحاً مطلقاً (اي سواء كان ممن ينطق
 بمقصوده بلفظ فصيح في زمان من الأزمنة او لا ينطق به) اي بمقصوده
 (قط ولكن له ملكة الاقتداء ، ولو قيل يعبر لاخص) التسمية (بمن
 ينطق بمقصوده في الجملة) اي في زمان من الأزمنة ولو ببعض
 المقاصد .

وقد تقدم في ذيل قوله « يقال كاتب فصيح » ان المتكلم اذا
 حصل له الملكية يقال له « فصيح » ، تكلم بجمع او نظم او غيرهما
 او كتب ، بل ولو لم يتكلم اصلاً الا انه لم يعرف حصول الملكية له
 الا بالتكلم . كما قال امام العبادة عليه السلام : « المرء مغبر تمت
 لسانه » ومنه اخذ الشاعر حيث قال :

زبان در دهان ای خردمند چیست

کلید در کنج صاحب هنر

چو در بسته باشد چه داند کسی

که گوهر فروش است یا پيله در

وقال الآخر في ترجمة كلامه عليه السلام :

مرد پنهان بود بجز زبانش

تا نگویید سخن ندانندش

نیک گوید لیب جانندش

زشت گوید بیه خوانندش

(هکذا يجب ان يفهم هذا الكلام) هذا احتياج منه في حمل

كلام الخطيب ، لكن في كلامه لحن عجيب لا يتوقع صدوره من أديب مثله ، وهو استعماله د قط ، مع لاستقبال .

قال ابن هشام : د قط ، على ثلاثة اوجه : احدها ان تكون طرف زمان لاستفراق ما مضى ، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في افصح اللغات ، وتختم بالتنى يقال د ما فعلته قط ، والعامية تقول د لا افعل قط ، وهو لحن - انتهى .

(وقوله بلفظ فصيح) دون كلام فصيح (ليمم المعرد والمركب ، وذلك لأن اللام في) كلمة (المقصود) الواقع في التعريف (للاستفراق - اى كل ما وقع عليه قصد المتكلم واداءته) مفرداً كان او مركباً (فلو قيل) في التعريف (كلام فصيح) لوجب (حينئذ) في فصاحة المتكلم ان يعتمد (المتكلم) على التعبير عن كل مقصود له بكلام فصيح ، وذلك محال . لأن من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمعرد . كما اذا أردت ان تلقى على الحاسب اجناساً مختلفة ليرفع حسابها) .

ما وجدت فيما عهدي من كتب اللغة معنى مناسباً ليرفع في المقام وأظن قوياً انه اراد منه د الضبط ، اى ليضبط حسابها ، او انه اراد معنى د يستعمل ، في العجم عند الحساب فيقال د حساب اجناس خانة را بر داشت ، وهذا المعنى غير بعيد في المقام مما يذكره في كتب اللغة .

قال في المصباح : رفعت الروح الى اليبس وقال في المجمع : وفي الحديث تكرر ذكر د الرفع ، وهو خلاف للوضع ، يقال رفعتة فارتفع ، والماعل رافع - الى ان قال - والرفع

في الأجسام حقيقة في الحركة والانتقال ، وفي المعاني معمول على ما يقتضيه المقام ، وهذه الجملة بعينها في المصباح

وأما لفظة « الحساب » كما في بعض النسخ أو « الحسابان » كما في بعض آخر ، فكلامهما مصدران ، وكذلك حبة وحسباً قال في المصباح : حسبت المال حسباً من باب قتل أحسبته عدداً ، وفي المصدر أيضاً حبة بالكسر وحسباً بالهمز وقريب منه ما في المجموع

(فتقول دار ، غلام ، جارية ، ثوب ، بساط - إلى غير ذلك ، فلدا) أي فلان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه إلا بالمعرد كالمثال (قال بلعظ فصيح دون كلام مسج) وذلك لأن الغرض معرفة عددها هذا ، ولكن لا يسمى عليك أن تقول ككون الأجناس المذكورة مفردات لا مركبات دون اثبات خرط ليد ، إذ مقتضى الصناعة المعوية تقدير مستداً أو خبر لها لتعريف حمله وقد تقدم أن من شرائط فصاحة الكلام أن لا يكون على خلاف القانون المعوي المشتهر فيما بين معظم أصحابه ، فكيف ذلك إذا كان على خلاف القانون المسلم عند الجميع فعليه لا يصح لما ذكره بعضهم ، وهذا نصه . فإن قلت التعبير عن المقصود لا يتكون إلا بالمركب لفظاً أو تقديرأ فلا يمكن بكلمة ، قلت : بل يمكن إذا كان المقصود التصور ، كقولك في حد الإنسان « مطلق » - انتهى إذ من الواضح أن « مطلق » من قبيل ذهب في جواب « كيف زيد » .

وكذلك لا يصح إلى ما قاله بعض آخر من أنه لا يحتاج إلى تحمل تقدير مبتداً أو خبر لها ، ليلزم كون المقصود تركيباً استنادياً دائماً ، وإن كان هو مقتضى الصناعة المعوية لأن الغرض حاصل

بمجرد استقصاء اسمائها مفردة . وهو ان يعرف عددها السامع او الناطق
واسماها ، فاذا استقصيت مصدوبة بعدها فقد عرف عددها واسماؤها
- انتهى .

وأظن ان المتوهم لذلك توهم ذلك من ظاهر كلام القوم في باب
تعريف المعرب وفي باب الوقت وأمثالهما ، وليس كلامهم في تلك
المقامات فيما نحن بصدده ، اذ ما نحن فيه مقام لقاء الأجناس على
الحاسب على نحو سائر ما يلحق على مخاطب ليعيده ما يعيده الكلام
فلا بد فيما يلتقى اليه من تقدير حتى يصير مما افاد المستمع فائدة
ثامة يحسن السكوت عليها .

وأما تلك المقامات المتوهم منها ذلك فعن ذكر بعض منها تنويراً
للأذهان وتنميماً للبيان :

قال الجاهلي . فالمعرب الذي هو قسم من الاسم المركب - اي
الاسم الذي ركب مع غيره تركيباً - يتحقق معه عامله ، فيدخل فيه
زيد وقائم وحولاء في قولك « زيد قائم » و « قام حولاء » ، بخلاف
ما ليس بمركب اصلاً من الأسماء المفردة المحدودة ، نحو ألف باتا
ريد همرو بكر ، وبخلاف ما هو مركب مع غيره لكن لا تركيباً
يتحقق معه عامله كغلام في « غلام زيد » ، فان جميع ذلك من قبيل
المبنيات عند المصنف - الى ان قال - اعلم ان صاحب الكشاف جعل
الأسماء المحدودة العارية عن المشابهة المذكورة ممرية ، وليس النزاع
في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك « اعربت الكلمة » ، فان
ذلك لا يحصل الا باجراء الاعراب على آخر الكلمة بعد التركيب بل
في المعرب اصطلاحاً ، فاعتبر العلامة بمجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب

بعد التركيب ، وهو الظاهر من كلام الأمام الهمام عبد القاهر الجرجاني ،
ولاعتبار المصنف مع وجود الصلاحية حصول استحقاق الأعراب بالفعل ،
ولهذا أخذ التركيب في تعريفه ، وأما وجود الأعراب بالفعل في كون
الاسم معرباً فلم يعتبره أحد ، ولذلك يقال : لم يعرب الكلمة وهي
معربة - انتهى .

وقال الرضى في شرح الشافية عند قول المصنف « النقاء الساكنين
يفتقر في الوقف مطلقاً وفي المدغم قبله لين سواء في كلمة نحو
خويصة والنبالين وتحد الثوب وفي نحو ميم قاف عين ما بني لعدم
التركيب وقفاً ووصلاً ، ما هذا قصد الوقف على ضربين إما أن
يكون في نظر الواضع أولاً ، فالأول في أسماء حروف الهجاء ، وإنما
كانت هذه الأسماء كذلك لأن الواضع وضعها لتعلم بها الصبيان أو
من يجري مجراهم من الجهال صور مفردات حروف الهجاء ، فسمي
كل واحد منها باسم أول ذلك الحرف ، حتى يقول الصبي ألف مثلاً
ويقف عنده قدر ما يصبرها عن غيرها ، ثم يقول با وهكذا إلى
الآخر ، فلا ترى ساكنين ملتقيين في هذه الأسماء إلا وأرلها حرف
لين نحو جيم دال نون ، وكذا الأصوات نحو قوس وطبيع الوقف
فيها وضعي لأنها لم توسع لقصد التركيب كما مضى في بابها .

« والثاني » - أن لا يكون للوقف بطل الواضع ، بل يطرأ ذلك
في حال الاستعمال في غير أسماء حروف الهجاء والأصوات نحو
المؤمنون والمؤمنات والقوت والميت ، وكذا الأسماء المحدودة نحو زيد
ثمود سعيد عماد ، وذلك أن الواضع وضعها ليطبق بها مركبة تركيب
أعراب فيقف عليها المستعمل ، أما مع تركيبها مع عاملها نحو « جاءني

المؤمنون » ادلا مع تركيبها مع نحو « ثمود وزيد » .
والأسماء التي وضعها الواضع لتستعمل مركبة في الكلام على ضربين:
أحدهما ما علم الواضع انه يارزمه سبب البناء في التركيب - اعني
معاينة المبنى - والثاني ما سلم انه لا يلزمه ذلك ، ففي الأول جوز وضع
بناء بعضه على أقل من ثلاثة نحو من وما وذا ، وفي الثاني لم
يجوز ذلك ، اذ الثلاثة أقل ابناء المعرب ، وأما أسماء حروف الهجاء
والأموات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة . فلهذا جوز أيضاً
وضع بعضها على أقل من ثلاثة نحو باتا وصه وسأ ، اذ ليست في
نظره مركبة ، فلا تكون في نظره معربة .

واما ان كان أول الساكنين من غير حروف اللين ولا يكون ادن
سكون ثانيهما الا للموقف في حال الاستعمال لا ينظر الواضع ، فلا بد
من تحريك الأول منها بكسرة معتدلة خفيفة كما ذكرنا ، حتى يمكن
التنطق بالثاني ساكناً نحو عمرو وبكر وبشر .

وانما جوز هذا لغيره بالتقاء الساكنين ، لما قلنا ان الوقف لطلب
الاستراحة ، فيحتمل معه ادنى ثقل ولما استحال اجتماعهما الا مع
تحريك الأول ، وان كان بحركة خفيفة ، واختار بعض العرب نقل
حركة الحرف الموقوف الى الساكن الأول على التحريك بالكسرة
الخفيفة التي اقتضاهما الطبع كما ذكرنا لفائدتين . احدهما دفع
الضرورة من غير اجتلاب حركة اجنبية ، والثانية ابقاء دليل الاعراب .
لكن فيما اختاره ضمماً من جهة دوران الاعراب على وسط الكلمة ،
فلذلك اجتنبه اكثر العرب

قوله « يغتفر في الوقف مطلقاً » اي سواء كان اولهما حرف

لين كالمؤمنون والمؤمنين والمؤمنات ، أولا نحو همرو مكر ، وقد عرفت ان الثاني ليس فيه النقاء الساكن حقيقة ، ار هو مستحيل فيما اولها حرف صحيح .

قوله « وفي المدغم قبله لين في كلمة » احتراز من نحو « قالوا اطيرنا » و « حافى الله » و « خافا الله » قوله « خويصة » تصغير خاصة .

قوله « تمود الثوب » فعل ما لم يسم فاعله من « تمادونا الثوب » اي مدد بعضنا من بعض

قوله « نحو ميم قاب عين » يعنى به النقاء الساكنين سيكون ثابتهما لعدم موجب الاعراب . سواء كانت الكلمة من اسماء حروف التثنية كحرف لام ميم او من غيره كمرشاد تمود هيد ، وسواء كان الحرف الاول حرف لين كما ذكرنا او لا كهمرو مكر وقد ذكرنا ان هذا الاخير شبيه بالنقاء الساكنين وليس به في التحقيق وانما جاز النقاء الساكنين في مثل هذا لكون الكلمات محررة مجرى الموقوف عليه كما يحرمه ، وان لم تكن موقوفة عليها

قوله « وقفا » كما اذا وقفت في كهـص

قوله « وصلا » كما يصل غير بصاد في هذه الماتحة ، فسكون اواخرها ليس لامها كانت متحركة ثم قطعت حركتها لأجل الوقف بل لكونها مبنية على السكون قال جاز الله : هي معربة لكنها لم تعرب لعربها عن سبب الاعراب ، وهذا منه عجيب ، كيف يكون الاسم معرباً بلا مقتضى للاعراب ، وانما قلنا انها لم تكن متحركة بحركة لأن الحركة إما اعرابية وكيف تثبت الحركة الاعرابية من

دون سبب الاعراب الذي هو التركيب مع العامل ، وإما بتأنيده ولا يجوز لأن بناء ما لم يثبت فيه سبب الاعراب أقوى من بناء ما عرض فيه مانع من الاعراب ، فينتهي أن يكون أقوى وجهي البناء على أصل البناء ، وهو السكون لأن أصل الاعراب الحركة وأصل البناء السكون . انتهى .

” وإما اطلنا الكلام في المقام لكونه ذا فائدة مهمة ، بل فوائد عدة لمن كان من أهل الفضل والبصيرة والهمة لامن كان من الذين هم من حيث العلم والعقل في ابتداء العاية ومن الله التوفيق والهداية .
(وقول بعضهم : دون كلام فصيح أو لفظ بليغ ، ليعم الممرد والمركب ، وهو ظاهر) لأن بلاغة اللفظ غير لازمة في فصاحة المتكلم ، فإتيان لفظ « بليغ » محلها لكونه موحداً لتقييدها بقيد غير لازم ، فالسبب في تركه كونه دخلاً لا كونه موحداً لعدم شمول التعريف للمركب . لأن المعلول يستند إلى أسبق العلة ، والأسبق في ترك لفظ « بليغ » كونه قيداً زائداً محلاً بالتعريف لا كونه موحداً لعدم شمول التعريف للمركب .

(فإن قلت : هذا التعريف) أي تعريف المصاحبة في المتكلم والملكية المتقدمة (عبر مانع) للأعيان (لصدقه) أي هذا التعريف (على الإدراك والحياة) لأنهما أيضاً . كما تقدم آنفاً . من الملكات المختصة بفوات الأنفس التي يقتدر بهما على التعبير عن المقصود بلفظ « فصيح » ، لما هو ظاهر لكل ذي شعور أن التعبير المذكور يتوقف عليهما لا سيما الحياة .

قال القوشجي : الكيفيات التقاسية تنفقر إلى الحياة ، وهي صفة

تقتضي الحس والحركة معاوية باعتدال المزاج اعتدالا نوعياً عندنا .
والقييد الأخير للمحقق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز ، وقيل
قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة .

(ونحوهما) اي ونحو الادراك والحياة (مما يتوقف عليه الاقتدار
المذكور) من طول خدمة علمي المعاني وتتبع خواص تراكيب البلاء ،
او السابقة التي لا ينالها الا الواحدى من المتكلمين (قلنا : لا سلم
ان هذه) اي الادراك والحياة ونحوهما (اسباب بل شروط) والفرق
بينهما ان السبب ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه ،
والشروط ما يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ،
ومن المعلوم ان الصادق على الادراك والحياة ونحوهما هو الاول لا
الثاني .

(ولو سلم) ان الادراك والحياة ونحوهما اسباب لا شرائط ، (فالمراد)
من « السبب » المعلوم من التعريف (السبب القريب ، لانه السبب
الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية) والادراك والحياة
ونحوهما من الاسباب البعيدة التي قد تضى معدات .

واعلم ان نظير هذا الاشكال والجواب ما ذكر في الجامي في تعريف
الاعراب ، وهذا نصه : « الاعراب ما ، اي حركة وحرف ، اختلف
آخره ، اي آخر المعرب من حيث هو معرب « ذاتا او صفة به »
اي بذلك الحركة او الحرف ، وحين يراد بما الموصولة الحركة او
الحرف لا يراد العامل والمقتضى ، ولو اقيمت على عمومها خرجا بالسببية
المفهومة من قوله « به » ، فان المتبادر من الحبيب هو السبب القريب
والعامل والمقتضى من الاسباب البعيدة . انتهى .

« فائدة » قال بعض المحققين في حاشية الهامى عند ختم الكتاب:
السؤال ثلاثة أقسام قوى ومتوسط وضعيف ، فالقوى لقائل والمتوسط
فان قلت والضعيف فان قيل . والجواب أيضاً ثلاثة أقسام قوى ومتوسط
 وضعيف ، أما القوى فأجيب والمتوسط فقلت والضعيف فيمكن . انتهى
ولا يمكن هذا على ذكر منك واحفظه يفكر فيما بعد .

(والبلاغة) في الأصل كما تقدم من الوصول والانشاء ، يقال
« بلغت المكان » اذا انتهيت إليه ، و « مبالغ الشيء » منتهاه ، وهي في
الاصطلاح اذا كان (في الكلام مطابقتها) أي للكلام (لمقتضى الحال)
في الجملة ، أي مطابقتها لأي مقتضى من المقنضيات التي يقتضيها الحال لا
المطابقة التامة ، وهي مطابقتها إحصاء المقنضيات التي لا يقتضيها الحال اذ
لا يشترط ذلك ، فاداً اقتضى الحال شيئين كالقديم والعريق مثلاً ،
عروعي احدهما دون الآخر . كان للكلام بلياً من هذا الوجه وان لم
يكن بلياً مطلقاً . وحينئذ فوسحق توصيفه بالبلاغة بمراعاة احدهما
فقط ، لكن مراعاتهما ازيد بلاغة لأنها ازيد مطابقة لمقتضى الحال .

ولا يذهب عليك ان كل لغة من اللغات لا تحلو من وسفي الفصاحة
والبلاغة المختصين بالألفاظ والهامى ، الا ان اللغة العربية مزينة على
غيرها ، لما فيها من النبوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها . وان
ثبت ان تعرف صدق هذا المقال فليثبت بكتب السعدي والمهافظ الشيرازيين
واشابههما .

والحاصل : ان الفصاحة والبلاغة يستشطان بالنظر وقضية العقل من
غير ان يتوقف على واضح ، بل تؤخذ الفاظ ومعان على هيئة مخصوصة
يعكم بها العقل والفوق بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها . فان

كل عارف بأسرار الكلام - من أي لغة كانت من اللغات - يعلم ان اخراج الكلام في الفاظ ومعاني يلدها السمع ويطلبها دبر النطق الصليم والطبع المستقيم خير من اخراجه في الفاظ ومعاني قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع ويغفر عنها النطق والطبع .

و (المراد بالفعال الأمر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص - اي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما - وهو) اي الخصوصية ، والتذكير باعتبار الحصر . لما تقرر في الزعم من ان الضمير بين مرجع له وخبر له حاز مراعاة كل منهما ، والأولى مراعاة الحصر (مقتضى الحال) .

و « الخصوصية » بضم الفاء صلة مصدر كالفعود . والمصدر اذا لحقته ياء النسبة صار لوصفاً . ويجوز الفتح ايضاً قال في المصباح حصته بكذا أخوه خصوصاً من باب تعدد . وخصوصية بالفتح والضم لغة : اذا جعلته له دين غيره - انتهى

وقال بعضهم الخصوص بالفتح صفة كضروب واكول وصبور ، والصفة اذا لحقها ياء النسبة بارت مصدرأ كالمضاربة والمضروبية - انتهى .

(مثلاً كون المخاطب منكراً للحكم حال يقتضي تأكيده) اي تأكيد الحكم (والتأكيد مقصوداً) اي مقتضى الحال

(ومعنى مطلقته) اي الكلام (له) أي لمقتضى الحال (ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكداً ، وان اقتضى الاطلاق) اي عدم التأكيد (كان) الكلام (عارياً عن التأكيد ، وهكذا ان اقتضى) الحال (حذف المسند اليه حذف) المسند اليه

(وان اقتضى) الحال (ذكره) أي المسند اليه (ذكر) المسند اليه
(الى غير ذلك من التفاصيل) الآتية (المشتمل عليها) أي التفاصيل
(علم المعاني) .

وهذا قريب مما في المفتاح . وهذا نصه . اعلم ان علم المعاني
هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان
وغيره ، ليحترز بالوقوف عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي
الحال ذكره ، واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن له فصل
تمييز ومعرفة ، وهي تراكيب العلماء لا الصادرة عن سواهم ليرولوا
في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق
واعني بحاجة التركيب ما يسبق منه الى الفهم عند سماع ذلك
التركيب حادياً بحرى اللام ^{له} ، ^{الكون} ^{مدرأ} عن الدليح لا لتس
ذلك التركيب من حيث هو لهو او لازمة له بل هو حياً
واعني بالفهم فهم دوى القطرة الصلبة مثل ما يسمي الى فهمك
من تركيب « ان ريداً منطلق » اذا سمعته من المماري لصياغة الكلام
من ان يكون مقصوداً به نفي الشك او رد الانكار ، او من تركيب
« زيد منطلق » من انه يلزم مجرد التمسك الى الاخبار ، او من « هو
« منطلق » بترك المسند اليه من انه يلزم ان يكون المطلوب به وجه
الاختصار ، مع افادة لطيفة مما يلوح بها مقامها ، وكذا اذا لفظ
بالمسند اليه ، وهكذا اذا عرف او نكر او قيد او اطلق او قدم أو
آخر ، على ما يطالعك على جميع ذلك شيئاً فشيئاً مساق العامين اشاء
الله تعالى - انتهى .

ولعلم ان للمتقدمين في البلاغة رسوم وتعاريف ، قبل « طحة دالة »

وقيل « معرفة الوصل من العسل » وقيل « الإيجاز من غير عجز
والإطناب من غير حط » وقيل « اختيار الكلام وتصحيح الأقسام »
وقيل « قليل يفهم وكثير لا يسأم » وقيل « الإشارة إلى المعنى بطمحة
تدل عليه » وقيل « الإيجاز مع الأفهام والتصرف من غير اضطرار »
وقيل « إدراك المطالب وإقناع السامع » وقيل « تصحيح الأقسام
واختيار الكلام » وقيل « وضوح الدلالة وانتشار الفرصة وحسن الإشارة »
وقيل « قول تضر العقول إلى فهمه بأيسر العبارة » وقال بعض أهل
الهند « هي الفكر بالحجة والمعرفة بمواقع الفرصة » وقيل « اجاعة
اللفظ بإشباع المعنى » وقيل « معان كثيرة في اللفظ قليلة » وهي
إصابة المعنى وحسن الإيجاز » وقال الحليل « كلمة تكشف عن البنية »
وقيل « إهلاغ المتكلم (حاجته) أفهام السامع » وقيل « أن تفهم
المخاطب بقدر فهمه من غير تب عليه » وقيل « حسن العبارة مع
صحة الدلالة » وقيل « دلالة أول الكلام على آخره وارتباط آخره
بأوله » وقيل « القوة على البيان مع حسن النظم » وقيل « البلاغة
ما قرب طرقه وبعد انتهاء » وقال أرسطو « البلاغة حسن الاستعارة »
وقيل « إصابة المعنى وقصد الحجة » وقيل « هي الجزالة والإطالة »
وقيل « تقصير الطويل وتطويل القصير » وقيل « إهداء المعنى إلى
المطلب في أحسن صورة من اللفظ » .

والظاهر أن أكثر هذه العبارات إنما قصدوا بها ذكر أوصاف
للبلاغة ولم يقصدوا حقيقة التزيين والرسم . وأوضح من كل ذلك ما
قاله ابن خلدون في كتابه العبر ، وهذا نصه : أعلم أن اللغات كلها
ملكات شبيهة بالصناعة ، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني

وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكية وتقصاتها ، وليس ذلك بالنظر الى المفردات وانما هو بالنظر الى التراكيب ، فاذا حصلت الملكية التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال يلح المتكلم حينئذ الغاية من افادة المتكلم مقصوده للسامع ، وهذا هو معنى البلاغة . انتهى .

ولا يذهب عليك ان هذا الأمر بعيد المنال كثير الاشكال ، يحتاج الى لطيف قريحة وشهامة خاطر ودوق سليم وطبع مستقيم والاعانة من السميع العليم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم .

(مع فصاحته - اي فصاحة الكلام - فان البلاغة) في الكلام (انما يتحقق عند تحقق الأمرين) اي المطابقة والفصاحة .

(وهو - اي مقتضى الحال - مختلف) فان مقامات الكلام متعانة (وقد تقدم اختلاف مقام التصريح ، كقصة «ريم» قد احسنت فرجها ، وعدمه كقوله تعالى « من قبل ان تصومهن » (الحال والمقام متقاربا المعهومان) بل متحدان ذاتاً ، لأن كلا منهما عبارة عن الأمر الداعي الي ان يسر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما .

(والتفاير) والفرق (بينهما اعتباري ، فان الامر الداعي مقام) اي مكان (باعتبار توهم كونه) اي الأمر الداعي (محلاً) ومكاناً (لورود الكلام فيه) اي في ذلك المحل والمكان (على خصوصية ما) اي للتأكيد وعدمه ونحوهما ، كما قيل بالفارسية « هر سخن حائلي وهر نکته مقامی داهد » . (و) هو اي الامر الداعي ايضاً (حال) اي زمان (باعتبار توهم كونه) اي الأمر الداعي (زماناً له) اي لورود الكلام فيه . اي في ذلك الزمان . على خصوصية من تلك الخصومات . اي للتأكيد وعدمه . ونحوهما .

والحاصل . ان الأمر الداعي لورود الكلام على خصوصية ما من
الخصوصيات اذا توهم فيه كونه محلاً لذلك الكلام يسمى « مقاماً »
واذا توهم فيه كونه زماناً يسمى « حالاً » .

وانما عرّ الشارح بالتوهم لأن الأمر الداعي ليس « مكاناً ولا زماناً »
حقيقة ، وانما جعل كذلك توهماً وتخبيلاً ووجه ذلك التوهم والتخييل
انه لا بد لذلك الأمر الداعي الى ورود الكلام على تلك الخصوصية
من مكان و زمان يقع فيهما ، وهو مطابق للمكان الذي يقع فيه وللزمان
الذي يقع فيه ، اي انه مقدرهما لا يزيد عليهما ولا ينقص عنهما ،
فباعتبار مطابقته للمكان يتوهم انه مكان فيسمى « مقاماً » ، وباعتبار
مطابقته الزمان يتوهم انه زمان فيسمى « حالاً » .

وانما احتير لفظ « المقام » ومع الحال ، دون عرهما من اسماء
الأمكنة والأزمنة كالمحيط والمحيطي والاستقبال لأن العلماء والخطباء
كانوا في الصدر الأول يتكلمون بما عندهم من اشعار وحطب وهم
قائمون ، فأطلق « المقام » على الأمر الداعي لأنهم يلاحظونه في محل
قوامهم وهراءون حال المخاطبين في ذلك المقام لا حالهم قبل ذلك المقام
او بعده ، ولأن زمان الحال اوسط الأزمنة الثلاثة وحيث الأمور اوسطها
مناسب ان يطلق على الأمر الداعي « الحال » .

هذا كله على ما يقتضيه عبارة الشرح من كون المقام اسم مكان من قام
يقوم ، وكون الحال بمعنى الزمان الحاضر الذي هو احد الأزمنة الثلاثة
ولا يبعد ان يكون مراد الخطيب من المقام المرتبة والدرجة كما
يقرب ذلك قوله الآتي « وارتفاع شأن الكلام » الخ . ومن الحال ما
عليه المخاطب من الحالات والصفات ، اعني الإنكار وعنده ونحوهما .

وانما سعى الأمر الداعي « مقاماً » لأن مراتب الكلام ودرجاته تتفاوت بمطابقته لحوال المخاطب زيادة ونقصاناً ، فكلما زادت المطابقة زادت مرتبته ودرجته وإذا نقصت نقصت ، كما ان مراتب افراد الرجال ودرجاتهم كذلك ، وسعى الامر الداعي « حالاً » لأنه مما يتغير ويتبدل كحالات المخاطبين من فرح وحزن ونحسب ورسا ونحوهما . فتدبر جيداً .

(وأيضاً) بينهما اي بين الحال والمقام - فرق من وجه آخر وهو ان (المقام يعتبر اضافة) غالباً (الى المقتضى) بالفتح (فيقال مقام التأكيد و) مقام (الاطلاق و) قام (الحذف و) مقام (الالغاء) وغير ذلك ، كمقام التعريف ومقام التوكيد وغيرهما (و) أما (الحال) فيعتبر اضافة غالباً (الى المقتضى) بالكسر ، اي الأمر الداعي (فيقال « حال الامكان » و « حال حلول الزمن » وغير ذلك) كحال تردد المخاطب وحال علم المخاطب بأحد اجزاء الجملة ونحوهما من الحالات التي تنفصل في المباحث لآتية في المعاني .

اذا تمدد ما تقدم من كون الحال والمقام متعارفاً المفهوم وكيفية تعاريفهما بالاعتبار (فعدد تفاوت المقامات يختلف مقتضيات المقام ، ضرورة ان الاعتبار اللائق بهذا المقام) كالتأكيد اللائق بمقام ورود الكلام ، مؤكداً في حال كون المخاطب منكراً مثلاً (غير الاعتبار اللائق بذلك) المقام الآخر ، كالاتفاق اللائق بمقام ورود الكلام مطعماً ، ومن دون تأكيد في حال كون المخاطب خالي الذهن من الحكم والتردد فيه مثلاً .

والحاصل : ان الاعتبار اللائق بمقام غير الاعتبار اللائق بمقام غير

ذلك المقام (واختلافها) اي اختلاف مقتضيات المقام ، اي اختلاف
الاعتبارات الثلاثة بكل فرد فرد من المقامات (عين اختلاف مقتضيات
الاحوال) لكون الاولى عين الثانية .

(ثم) هذا من قبيل الشرح قبل المتن بالنسبة الى ما يأتي من
قول الخطيب د اعني فمقام كل من الاطلاق ، الخ (شرح) الخطيب
في المتن الآتي (في تفصيل) ، اجملة أولاً في المتن المتقدم من
(تفاوت المقامات) حالكون ذلك التفصيل (مع اشارة اجمالية الى
ضبط مقتضيات الاحوال ، بيان ذلك) التفصيل والاشارة الاجمالية : (ان
مقتضى الحال كما) تقدم اجمالاً و (سيجيء) مفصلاً (اعتبار مناسب
للحال والمقام) وقد عرفت المراد منهما (وهو) اي الاعتبار المناسب
ثلاثة اقسام : الاول (إما ان يكون) الاعتبار المناسب (مختصاً
بأجزاء الجملة) الواحدة ، والثاني (او) يكون مختصاً (بالجملة
فصاعداً) والثالث (او لا يختص بشيء من ذلك) المذكور من الجملة
الواحدة او الجملة فصاعداً .

(أما الاول) اي الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة
(فيكون راجعاً إما الى نفس الاسناد) وهو . كما يأتي في اول
الباب الاول . الحكم بمفهوم لفهوم آخر بأنه ثابت له او متقضي عنه .
واختار الشارح هناك بأنه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الأخرى
بمعنى يفيد الحكم بأن مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الأخرى او متقضي
عنه . ويأتي الكلام في ان أي من التعريفين أولى هناك انتهى
الله تعالى .

(ككونه) اي الاسناد (عارياً عن التأكيد او) كونه (مؤكداً)

إما (استعداناً أو رجوباً) إما (تأكيداً واحداً أو) تأكيداً (أكثر) من واحد (أو) يكون ذلك الاعتبار (إلى المسند إليه) أي إلى المبتدأ أو للفاعل (ككونه) أي المسند إليه (محذوفاً أو ثابتاً) أي مذكوراً (معرفاً أو منكرأً مخصوصاً) أي لكرة مخصصة بأحدى المخصصات المحوطة للابتداء بالكرة (أو غير مخصوص) كذلك ، وكون المسند إليه (مصحوباً بشيء من التوابع) الخمسة (أو غير مصحوب) بشيء منها ، وكون المسند إليه (مقدماً أو مؤخراً) ، وكون المسند إليه (مقصوراً) أي محصوراً (على المسند إليه) أي على الذي اسند إليه ، أي إلى المسند إليه ، حاصله ان يكون المبتدأ منحصراً في الخبر نحو : ما زيد إلا قائم ، (أو غير مقصور ، إلى غير ذلك) من الاعتبارات الراجعة إلى المسند إليه .

(أو) يكون ذلك لإعتبار المصاحب المختص بأجراء الجملة الواحدة راجعاً (إلى المسند كما ذكر) في المسند إليه ، فيكون المسند أيضاً مثله في الأمور المذكورة : من كونه محذوفاً أو ثابتاً معرفاً أو منكرأً - إلى آخر ما ذكر في المسند إليه . فجميع هذه الأمور تجري في المسند (مع زيادة كونه) أي المسند (مجرداً فعلاً) كان ذلك المجرى أو غيره (أو) كونه أي المسند (جملة اسمية) كانت (أو فعلية أو) كونه (ظرفية أو) جملة (شرطية) مع زيادة كونه - أي المسند - (مقيداً بمتعلق) من المتعلقات التي يأتي تبسيطها في الباب الرابع انشاء الله تعالى (أو غير مقيد) بذلك (على ما سيصل) كل واحد من الأمور المذكورة في الباب المختص به مع الأمثلة ، فذكرها هنا تطويل بلا طائل ، وكذلك القسمين الآخرين .

(وأما الثاني) أي الاعتبار المناسب المختص بالجملةتين فصاعداً
(فكوصل الجملةتين أو فصلاً . وسيأتى تفصيل ذلك مع أمثلته في
الباب السابع انشاء الله تعالى . مع شرح وتوضيح هذا ان شاء الله
التوفيق لذلك .

(وأما الثالث) أي الاعتبار المناسب غير المختص بشيء من الجملة
الواحدة والجملةتين (فكالمساواة ولا يميز والاطبات على الوجوه المذكورة
في بابها) مع أمثلتها

(وهذا) البيان وتقسيم الاعتبار المناسب وذكر ما يخص بكل
واحد من الأقسام (حديث احمالي يفتله علم المعاني) كلا في بابها
ومحلله المناسب للمحلل

(اذا تمهد هذا) الحديث الاحكامي (فنقول مقام التنكير . أي
المقام الذي يناسبه تنكير المسند اليه أو المسند نحو و رجل في الدار
قائم ، و زيد قائم ، يباين مقام تعريفه) أي تعريف المسند اليه
أو المسند نحو زيد قائم ، و رد القائم ، (ومقام اطلاق المحكم)
أي الاسناد (أو) مقام اطلاق (التعلق) أي تعلق المسند ان كان
فعلاً أو شبهه بمفعوله . أي فاعله أو مفعوله . (أو) اطلاق (المسند
اليه أو المسند أو) اطلاق (متعلقه) أي متعلق المسند (يباين مقام
تقييده) أي تقييد كل واحد من الاشياء الخمسة (بمؤكد أو أداة قصر
أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما أشبه) كالحال والتمييز ونحوهما .
وبعبارة واضحة مقام اطلاق المحكم . أي الاسناد . أي مقام خلوه
من المقيدات نحو زيد قائم ، يباين مقام تقييده بمؤكد نحو و ان
زيداً قائم ، أو بأداة قصر نحو ما زيد قائم ، أو انما زيد قائم ،

ومقام اطلاق التعلق - اي تعلق المسند - بمفعوله نحو « ضربت زيدا »
 يبين مقام تقييده - اي التعلق - بمؤكد أو أداة قصر نحو « لأضرب
 زيدا » ونحو « والله ضربت زيدا » اذا كان المراد بنون التأكيد
 والقسم تأكيد تعلق الضرب بزيد لا تأكيد وقوع الضرب من المتكلم ،
 والا كما تأكيدين للمحكم ، ونحو « ما ضربت الا زيدا » اذا كان
 المراد قصر تعلق الضرب بزيد دون غيره . فنأمل جيداً .

ومقام اطلاق المسند اليه أو المسند نحو « زيد عالم » يبين مقام
 تقييد المسند اليه أو المسند بتابع نحو « زيد الفقيه عالم عادل » أو
 « وحده عادل » .

وه ام اطلاق المسند يبين مقام تقييده بشرط نحو « زيد عادل حمداً
 ان كان مخالفاً لهواه » .

ومقام اطلاق المسند اليه نحو « جاء الصارب » يبين مقام تقييده
 بمفعول نحو « جاء الضارب زيدا »

ومقام اطلاق المسند نحو « زيد صارب » يبين مقام تقييده بمفعول
 نحو « زيد صارب حمداً »

ومقام اطلاق متعلق المسند اليه نحو « جاء الصارب زيدا » يبين
 مقام اطلاقه نحو « جاء الضارب زيدا الطويل » .

ومقام اطلاق متعلق المسند نحو « رأيت صارباً » يبين مقام تقييده
 نحو « رأيت صارباً حمداً »

ومقام اطلاق المسند اليه نحو « جاء زيد » يبين مقام تقييده بحال
 أو تمميز نحو « جاء زيد راكباً وطاب مصاً » .

ومقام اطلاق متعلق المسند نحو « ركبت العرس » يبين مقام

تقييده بحال أو تمييز نحو : ركبت العرس مصحجاً ، و : اشتريت
عشرين كتاباً ، . وإذا أحطت خبراً بما مثلنا يسهل عليك ما
لم نمثل .

(ومقام تقديم المسند إليه) نحو : زيد قائم ، (أو) تقديم
(المسند) نحو : قام زيد ، ونحو : كان قائماً زيد ، (أو) تقديم
(متعلقاته) أي متعلقات المسند نحو : زيدا ضربت ، و : ركباً
جئت ، (يباين مقام تأخير) أي تأخير كل واحد من المذكورات
الثلاثة ، والأمثلة واضحة .

(وكذا مقام ذكره) أي ذكر كل واحد من المذكورات الثلاثة
كأمثلة الثلاثة المتقدمة أيضاً (يباين مقام حذفه) أي حذف كل
واحد من هذه الأمور الثلاثة ، والأمثلة أيضاً واضحة .
(وهذا) أي قوله : بيان ذلك ، (معنى قوله) أي قول
الخطيب وهو (فمقام كل من الأخلاق والتكبر والتقديم والذكر يباين
مقام خلافه - أي خلاف كل) واحد (منها) .
إلى هنا كان كلام الخطيب إشارة إلى القسم الأول - أي ما يكون
مختصاً بأجزاء الجملة الواحدة .

(وإنما فصل) الخطيب (قوله : ومقام الفصل) وهو كما يأتي
في باب عدم تعاطف الجملتين أو أكثر (يباين مقام الوصل) وهو
تعاطف الجملتين فصاعداً لمناوبة كما يأتي أيضاً في باب (لأمرين :
أحدهما التنبيه على أنه) أي مقام الفصل والوصل - أي يباينهما -
أي معرفة مقام كل واحد منهما (باب عظيم الشأن رفيع القدر حتى
حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل والوصل) .

قال في المفتاح . وانها لمحك البلاغة ، ومنقذ البصيرة ، ومضمار
النظام ، ومتفاضل الأنظار ، ومعيار قدر الفهم ، ومعيار خور الخاطر .
ومنجم صوابه وخطائه ، ومعجم جلاله وصدائه ، وهي التي اذا طبقت
فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالتدح المعلى . وان لك في ابداع
وشبها اليد الطولى ، وهذا فصل له فضل احتياج الى تقرير واف وتحرير
شاف . انتهى .

وقال في دلائل الاعجاز : ان العلم بما ينبغي ان يصنع في الجمل
من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منتورة
مختلفة واحدة منها بمداخرى من اسرار البلاغة ، ومما لا يتأتى لتمام
الصواب فيه الا للأعراب الخالص والأقوام طبعوا على البلاغة واتواافاً
من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفرأهم . وقد بلغ من قوة الأمر في
ذلك انهم جعلوه حداً للبلاغة ، فقد جاء من بعضهم انه سئل عنها ؟
فقال . معرفة الفصل من الوصل ذلك الموضحة ودقة مسلكه ، وانه لا
يكمل لاحراز الفضيلة فيه احد إلا أكمل لساكن صائب البلاغة . انتهى
وأظن قوياً ان قول التفتازاني « حتى حصر بعضهم » الح إشارة
الى ذلك .

والأمر (الثاني) انه من الأحوال المختصة بأكثر من جملة (واحدة
(و) انما (فعل) الخطيب (قوله ومقام ، لايجاز) وهو كما يأتي
في باب « اداء المقصود بأقل من عبارة المتهمادف » أو « بأقل مما
يتضيه المقام » ويأتي الفرق بين المعنيين والنسبة بينهما مع توضيح هنا
في باب انشاء الله تعالى .

(يباين مقام خلاف) اي خلاف ، لايجاز (أى الاطلاق والمساواة)

والأول أداء المقصود بأريد من عبارة المتعارف أو بأزيد مما يقتضيه المقام ، وسيجيء الفرق والنسبة بينهما أيضاً في باب مع توضيح ما أن ساعدنا التوفيق لذلك . والثاني . أي المساواة . أداء المقصود بعبارة المتعارف أو بما يقتضيه المقام لا قل ولا أريد ، وسيجيء فيهما أيضاً الكلام في باب مع توضيح ما حسب ما يقتضيه المقام إن شاء الله الملك العلام .

(لكونه) أي مقام كل واحد من هذه الثلاثة (غير مختص بجملة) واحدة (أو حررها) أي جره الجملة الواحدة ، فإنه يجري في أزيد من جملة واحدة أيضاً . كقوله تعالى حكايمة عن زكريا عليه السلام و رب أبي ومن العظم مبي واشتعل الرأس شيبا ، فإنه اطلب بالنسبة إلى المتعارف . وهو قوله و يارب قد شئت ، لكنه ايحار بالنسبة إلى ما يقتضيه المقام . لأنه مقام بين امراض الشباب والام الحشيب . ويسمي ان يسط فيه الكلام بة السط ويبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن ، وإلى ما ذكر اشار في المصاح بقوله سواء كانت القلة والكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل .

(ولأنه باب عظيم الشأن كثير المباحث ، وقد اشار في المحتاج) في القانون الأول فيما يتعلق بالحبر (إلى تفاوت مقام اليعاز والالجاب بقوله ولكن حد ينتهي إليه) أي إلى ذلك الحد (الكلام مقام) . انتهى كلام المحتاج . وسنقل كلامه بنماه عند قول الشارح هكذا يعني الخ

ولفظ حد في كلامه مصروف اليد للفظه د كل ، وجملة د ينتهي ، صفة له ، واعطه د كل ، حبر مقدم ، و د مقام ، في

كلامه مبتدأ مؤخر على طريقة « عسدي درهم » و « لي وطر » ،
والضمير المجرور في « اليه » راجع الى « المجد » فتبصر ولا تعمل .
(فان لكل من الايجاز والاطناب لكونهما نسبيين) كما تبينه
بعيد هذا (حدودا ومراتب متفاوتة ومقام كل) واحد من تلك
الحدود والمراتب (يبين مقام الآخر) قال في المن الرابع من
المفتاح : أما الايجاز والاطناب فلكونهما نسبيين لا ينسب الكلام فيهما
الا بترك التحقيق والبناء على شيء عرفي ، مثل جعل كلام الأوساط على
بحر متعارفهم في التأوية للمعاني فيما بينهم ، ولابد من الاعتراض
بذلك مقيساً عليه ولعمري متعارف الأوساط ، وأنه في باب البلاغة لا
يحمد ولا يذم ، فالإيجاز هو أدلة المقصود من الكلام بأقل من عبارات
متعارف الأوساط ، والاطناب (هو أدق) بكثرة من عباراتهم ، سواء
كانت القلة أو الكثرة راجعة الى الجمل أو الى غير الجمل . انتهى
وسياتى من الخطيب نقل هذا الكلام في أول الباب الثامن بتغيير ما
قال في المثل السائر . الإيجاز حذف زيادات الكلام ، وهذا نوع
من الكلام شريف لا يتعلق به إلا فرسان البلاغة من سبق الى غايتها
وما صلى وضرب في أعلى درجاتها بالقدح المعلى ، وذلك لعلو مكانه
وتعذر امكانه ، والبطر فيه اما هو الى المعاني لا الى الألفاظ ،
واست اعني بذلك ان تحمل الألفاظ بحيث تعرى عن ارفاقها الحسنة
يل اعني ان مدار النظر في هذا النوع اسما يختص بالمعاني ، فرب
لفظ قليل يدل على معنى كثير ، ورب لفظ كثير يدل على معنى قليل .
ومثال هذا كالجوهرة الواحدة بالنسبة الى الدراهم الكثيرة ، فمن
ينظر الى طول الألفاظ يؤثر الدراهم لكثرتها ، ومن ينظر الى شرف

المعاني يؤثر الجوهرة الواحدة لعمارتها . ولما سمي النبي ﷺ الفاتحة
أم الكتاب ، وإذا نظرنا الى مجموعها وجدناه يسيراً ، ولو است من
الكثرة الى غاية تكون بها أم البقرة وآل عمران وغيرها من الصور
الطوال ، فعلمنا حينئذ ان ذلك الامر يرجع الى معانيها . انتهى

(وكذا خطاب الذكي مع خطاب الغبي . فان مقام الأول ببيان
مقام الثاني ، فان الذكي يناسبه من الاعتبارات اللطيفة والمعاني الدقيقة
الخفية ما لا يناسب الغبي) فان خطاب المي يستدعي تطويلاً وإشباعاً
لا يقتضيه خطاب الذكي . بل ربما يكره مع الذكي ذلك التطويل
والإشباع .

(وكان الأنسب ان يذكر مع الغبي المعنى . فان الدكاء) كما يأتي
في العن الثاني في باب التنبيه حدة العقول . وهي (شدة قوة النفس
معدة لاكتساب الآراء) وقيل : هو ان يكون سرعة انتاج القضايا
او سهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الخاطف بواسطة
كثرة مراوغة المقدمات المنتجة ، والظاهر ان آال التعريفين واحد .
قال في المجمع : الذكي على فصيل الشخص المتصف بذلك .

(وتسمى هذه القوة الذهن) وهي حاسة للنفس ايضاً ، فالنفس ايضاً
يقال لها الذكي ، فهو قسم للذكي لا قسم له (و) ذلك (لأن جودة
تمييزها) أي تمييز تلك القوة الحساسة بالذهن (لتصور ما يرد عليها من
النير العظيمة ، والغبابة عدم النقطة مما من شأنه ان يكون قطعاً ، فمقابل
الغبي هو المعطن) لا الذكي ، فان النسبة بين الذكي والغبي العموم
المطلق ، فذكر الذكي مع المعنى مساوق لجعل الخاص مقابلاً للعم

وذلك منقول لجمال غنم الشيء مجسماً له بل هيته . وأما النفي والنطن
فهما متقابلان ، والتقابل بينهما القدم والملكة ، فهما قسيان ،
فلذلك كان الأنسب أن يذكر مع النفي النطن .

وأما قول الفاضل المحقق : عن أن الظاهر أن الدكاه على ما ذكره
الشارح اخس من النطانة . فهو من مقطعات النظم ان لم يكن من
زلات القدم ، اذ ما ذكره الخارج ظاهر بل مريح بأن الأمر بعكس
ما اعتظهره . فتأمل جيداً .

(ولكل كلمة مع صاحبها . اي مع كلمة اخرى) او مع ما
في حكم كلمة اخرى . (صوحيت : بها مقام ليس لها مع ما يشارك
تلك الساجبة في أصل المعنى . مثلاً : الفعل الذي قصد اقترانه بالشرط
فله مع كسلي من ادوات الشرط مقام) يناسب ذلك التركيب
(ليس) ذلك المقام (له مع) كل من ادوات الشرط (الاخر)
والعامل : ان الفعل الذي قصد اقترانه بأداة الشرط له مع د ان ،
مقام ليس ذلك المقام مناسباً له مع د اذا ، فله مع ان مقام وهو
الشك وله مع اذا مقام وهو الجزم .

(و) كذلك (لكل من ادوات الشرط مثلاً مع) الفعل (الماضي
مقام ليس) ذلك المقام (له) اي لكل من ادوات الشرط (مع)
الفعل (المضارع) .

والعامل : ان لأن الشرطية مثلاً مع الماضي مقام ليس ذلك المقام
لها مع المضارع ، وسيأتي تفصيل ذلك في باب احوال المسند عند
قول الخطيب : ولا بد من النظر هنا في ان ولو واذا ، التي انشاء
الله تعالى .

(وكذا كلمات الاستعهام) فالفعل الذي قصد انترامه بكلمات الاستعهام فله مع هل مثلاً مقدم ليس له ذلك المقام مع الهمزة ، وكذلك لكل من كلمات الاستعهام مع الفعل الماضي مقام ليس لها ذلك المقام مع الفعل المضارع وبعبارة اخرى : لقولنا « هل جاء زيد » مقام ليس ذلك المقام لقولنا « هل يحيى زيد » حسب ما بين في باب الانشاء مع توضيح ما انشاء الله تعالى

(و) كذلك (المسند اليه كريد مثلاً له مع المسند المفرد اسماً) كان ذلك المسند المفرد كقائم في « زيد قائم » وفي « زيد قائم ابوه » وكذلك « ما قائم زيد » و « قائم الريدان » او « الريدون » (او عملاً ماضياً) كان ذلك المسند المفرد « كقام زيد » (او متارداً) نحو « يقوم زيد » (مقام : ومع) الجملة الاسمية (نحو « زيد ابوه قائم ») والفعلية (نحو « زيد يقوم » و « زيد قام ابوه ») (او الشرطية) نحو « زيد إن قام فأنا اقوم » (او الظرفية) نحو « زيد في الدار » ونحو « زيد امامك » (مقام آخر) كما يأتي تفصيل ذلك في باب المسند انشاء الله تعالى .

وانما جعلنا جميع الأمثلة المذكورة من أقسام الكلمة صاحبة المذكورة في كلام الخطيب مع كون بعضها كلاماً لا كلمة (اذ المقصود بالصاحبة) المذكورة في كلام الخطيب (الكلمة الحقيقية او ما في حكمها) .

قال الجامي في شرح كلام ابن الحاجب « الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد » : وحيث كانت الكلمتان اهم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكماً دخل في التعريف مثل « زيد ابوه قائم » او « قام ابوه »

أو د قائم أبوه ، فإن الإخبار فيها - مع أنها مركبات - في حكم الكلمة الممردة اعنى « قائم الأب » - انتهى

(وإيضاً له) أى للسند اليه (مع المسند السببي مقام ومع الفعلي مقام آخر) وسيأتي بيان السببي والفعلي في باب أفراد المسند انشاء الله تعالى .

(إلى غير ذلك) من المزايا والخصوصيات ومقتضيات الأحوال التي يتفاوت مقام كل منها عن مقام الآخر على ما سيفصل في المباحث الآتية في الأبواب الثمانية المحتتمل عليها علم المعاني .

(هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام) أى قول الخطيب ، فقام كل من الاطلاق الى قوله « ولكل كلمة مع صاحبها مقام » ، وهذا ابتهاج منه بأنه أحسن التأكيد في شرح كلام الخطيب ، وهو عبارة أخرى لما أورده في المفتاح في القانون الأول مع تغيير واسقاط ما ، وهذا نصه : « واذ قد عرفت ان الخبر يرجع الى الحكم بمفهوم مفهوم . وهو الذي نسميه الاستناد الخبري كقولنا « شئ ثابت » و « شئ ليس ثابتاً » فأنت في الأول تحكم بالثبوت للشئ وفي الثاني باللاتبوت للشئ . عرفت ان فنون الاعتبارات الراجعة الى المعبر لا تزيد على ثلاثة : فن يرجع الى الحكم ، وفن يرجع الى المحكوم له وهو المسند اليه ، وفن يرجع الى المحكوم به وهو المسند

أما الاعتبار الراجع الى الحكم في التركيب من حيث هو حكم من غير التعرض لكونه لغوياً أو عقلياً فإن ذلك وظيفة بيانية ، فككون التركيب تارة غير مكرر وبمجرداً عن لام الابتداء ، وان المشبهة بالفعل والقسم ولامة ونونى التأكيد كنعو « زيد عارف » وأخرى

مكوراً او غير مجرد كنحو « عرفت عرفت » و « لزيد عارف » و « ان
ويدأ عارف » و « ان زيدا لعارف » و « والله لقد عرفت » او « لأعرفن »
في الاثبات ، وفي النفي كون التركيب غير مكرر ومقصوراً على
كلمة النفي مرة كنحو « ليس زيد منطلقاً » و « ما زيد منطلقاً »
و « لا رجل هندي » ، ومرة مكرراً كنحو « ليس زيد منطلقاً ليس
زيد منطلقاً » ، وغير مقصور على كلمة النفي كنحو « ليس زيد بمنطلق »
و « ما ان يقوم زيد » و « والله ما زيد قائماً » ، فهذه ترجع الى
نفس الاسناد الخبري

وأما الاعتبار المرجع الى المسند اليه في التركيب من حيث هو
مسند اليه من غير التعرض لكونه حقيقة او مجازاً فككونه مهنوفاً كقولك
« عارف » وانت تريد (زيد عارف) او ثابتاً معرفاً من احد المعارف
وستعرفها مصحوباً بشيء من التوابع او غير مصحوب مقروناً بفصل او
غير مقرون او منكرراً مخصوصاً او غير مخصوص مقدماً على المسند
او مؤخراً عنه .

وأما الاعتبار المرجع الى المسند من حيث هو مسند ايضاً فككونه
متروكاً او غير متروك ، وكونه مفرداً او جملة ، وفي افراده من
كونه فعلاً او اسماً منكرراً او معرفاً مقيداً كل من ذلك بنوع قيد
او غير مقيد ، وفي كونه جملة من كونها اسمية او فعلية او شرطية
او ظرفية ، وكونه مقدماً او مؤخراً .

هذا اذا كانت الجملة الخبرية مفردة أما اذا انتظمت مع اخرى
فيقع اذ ذاك اعتبارات سوى ما ذكر فن رابع ، ولا يتضح للكلام في
جميع ذلك اتضاحه الا بالتعرض لمقتضى الحال ، فالجري ان لا نتخذ

ظهرياً فنقول والله الموفق للصواب :

لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة : فمقام التشكر يبين
مقام الشكاية ، ومقام التهئة يبين مقام التعزية ، ومقام المدح يبين
مقام الذم ، ومقام الترويع يبين مقام الترهيب ، ومقام الجحد في
جميع ذلك يبين مقام الهزل ، وكذا مقام الكلام ابتداء يفاير مقام
الكلام بناء على الاستخيار أو الانكار بمقام البناء على السؤال يفاير
مقام البناء على الانكار ، وجميع ذلك منطوق للبيب ، وكذا مقام
الكلام مع الذكي يفاير مقام الكلام مع النسي ، ولكل من ذلك
مقتضى غير مقتضى الآخر .

ثم إذا شرفت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام ، ولكل
حد ينتهي اليه الكلام مقام (وادعاه) شأن الكلام في باب الحسن
والقبول والمطاطة في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به ، وهو
الذي نسبته « مقتضى الحال » ، فان كان مقتضى الحال اطلاق الحكم
فحسن الكلام تجريده عن مؤكيدات الحكم ، وان كان مقتضى الحال
بتخلل ذلك فحسن الكلام تعلية بشيء من ذلك بحسب مقتضى ضغاً
وقوة ، وان كان مقتضى الحال طي ذكر المسند اليه فحسن الكلام
تركه ، وان كان مقتضى اثباته على وجه من الوجوه المذكورة
فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ، وكذا ان كان مقتضى ترك
المسند فحسن الكلام وروده هارياً عن ذكره ، وان كان مقتضى
اثباته منحصراً بشيء من التخصيمات فحسن الكلام نظمه على الوجوه
المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها ، وكذا ان كان مقتضى عند
انتظام الجملة مع اخرى فصلها او وصلها والايجاز معها او الاطناب

- انتهى طي* جعل من البين ولا طيها . فحسن الكلام تأليفه . مطابقة
لذلك . وما ذكرناه حديث اجمالى لابد من تفصيله فاستمع لما يتلى
عليك يا ذن الله . انتهى .

وانما ذكرنا كلام المعتاح بطوله ليتضح لك ما تقدم وما يأتى ،
لأنه الأصل والأساس للمتقدم والآتى

(فجميع ما ذكر من التقديم والتأخير والاطلاق والتقييد وغير
ذلك اعتبارات مناسبة ، وارتفاع شأن الكلام في الحسن) اى بالنظر
لحسنه اللدائى (والقبول) اى بالنظر للسامع من البلغاء ، اى يصدر
الكلام مقبولا عنده (مطابقة . اى الكلام . للاعتبار المناسب) للعدل
والمقام ، فاذا كان المناسب له تأكيد الكلام مثلا أكد ، واذا كان
المناسب له حلو من التأكيد لا يؤكده ، واذا كان المناسب له الايجال
اوجز ، واذا كان المناسب له الاطباء اطنب . وهكذا . وكذلك في
قلة الاعتبارات وكثرتها ، فقد يناسبه تأكيد واحد ، وقد يناسبه تأكيدان
او اكثر .

فكلما كانت المطابقة اتم كان الكلام في مراتب الحسن في نفسه
والقبول عند السامع من البلغاء ارفع شأنا واعلى (وانحطاطه - اى
انحطاط شأنه - بعدمها - اى بعدم مطابقة الكلام للاعتبار المناسب)
فكلما كان انقص مطابقة كان اشد انحطاط شأن وأدنى درجة وأقل
حسنا وقبولا ، فان لم يطابق اصلا التحق بأصوات الحيوانات العجم
التي تصدر عن محالها . ما ينطق من غير اعتبار المطائى والاعتبارات
والخواص الزائدة على اصل المراد . كما يصرح بذلك عند بيان
المرتبة السفلى من البلاغة .

(والمراد بالاعتبار المناسب الأمر الذي اعتمره المتكلم) في كلامه (مناسباً) للعالم والمقام . كالتأكيد والمخفف ونحوهما مما تقدم تفصيله ، فالمصدر - أي الاعتبار - بمعنى اسم المفعول - أي المعتبر ، وإنما عبر بالمصدر مبالغة كما في قولنا « زيد عدل » ، وذلك لأن الاعتبار لازم للأمر المناسب فكأنه نفس الاعتبار ، كما أن العدالة صارت لازمة لزيد فكأنه نفس العدالة ، (بحسب السليقة) أي الطبيعة قال في المجمع : يقال « فلان يتكلم بالسليقة » أي بسجيته وطبيعته من غير تعمد اعراب ولا تجنب لحن قال الشاعر :

واست ينحوى يلوذ لسانه ولكن سليقي أقول فأعرب

وفي حديث أبي الأسود دانه وضع النحر حين اضطرب كلام العرب وغلبت السليقة ، انتهى . وهذا السليقة مختصة بالعرب العرباء الذين تعددهم القرآن . وقد ذكرناهم في الجزء الأول عند قول الخطيب من الأئمة والشواهد .

وأما إذا كان المتكلم من غيرهم فذلك الاعتبار المناسب إنما يكون بما أشار إليه بقوله (أو بحسب تنوع خواص تراكيب البلغاء) سواء كان ذلك التتبع بواسطة ، كالأخذ من القوانين المدونة المستنطة من تراكيبهم ، فإن تلك القوانين مأخوذة من ذلك التتبع ، فالأخذ منها أخذ بالواسطة ، أو كان التتبع غير واسطة وذلك كتتبع المتكلم نفسه خواص تراكيبهم إذا كانت غير مدونة .

قال في المثل السائر . وأما النوع الرابع ، وهو الاطلاع على كلام المتقدمين من المخطوم والمنثور ، فإن في ذلك فوائد جمة ، لأنه يعلم منه أغراض الناس ونتائج افكارهم ، ويعرف به مقاصد كل

فريق منهم والى أين تراءت به صنته في ذلك ، فان هذه الأقوال
 مما تشهد القرينة وتذكرى الفطنة ، وإذا كان صاحب هذه الصناعة
 عارفاً بها تصير المعاني ذكرت وتنب في استخراجها ، كما ينبغي الخلق بين
 يديه يأخذ منها ما أراد .

وأيضاً فإنه إذا كان مطلقاً على المعاني المسبوق إليها قد يتدح
 له من بينها معنى غريب أم يسبق إليه ، ومن المعلوم أن خواطر
 الناس ، وإن كانت متفاوتة في الجودة والرداءة ، فإن بعضها لا يكون
 طالياً على بعض أو منقطعاً عنه ، إلا بعض يسير ، وكثيراً ما يتساوى
 الترائع والأفكار في الاتيان بالمعنى ، حتى أن بعض الناس قد يفتي
 بمعنى لموضوع بلفظ ثم يأتي الآخر بعده بذلك المعنى واللفظ معيها
 من غير علم منه بما جاء به الأول ، وهذا الذي يسميه أرباب هذه
 الساعة « وقوع الخاطر على الخاطر » انتهى .

كما قد يسمى ذلك أيضاً بتوارد الخواطر ، وسيأتي الأجمل ما
 ذكر في أول الفن الأول ، وهو قوله « بيان ذلك » إن واضح هذا
 الفن مثلاً وضع عدة أصول مستنبطة من تراكيب البلغاء ، الخ .

(تنبيه) لا يذهب عليك أن الظاهر « ما تقدم إن المتكلم إذا لم
 يكن من العرب العرباء فالواجب عليه أن يقلدهم » بأن يتتبع
 كلامهم ويستقرى محاوراتهم حتى يحصل له من إدراكها ومعايرتها
 قوة بها يتمكن من استحضارها والالتفات إليها وتفصيلها متى ارهد ،
 ولكن الظاهر من المثل السائر خلاف ذلك ، وهذه نص : هل أخذ
 علم البيان من ضروب الفصاحة والبلاغة بالاستقراء من أفعال العرب

ام بالنظر وقضية العقل ؟ الجواب عن ذلك : انا نقول لم يؤخف علم
البيان بالاستقراء ، فان العرب الذين ألفوا الشعر والخطب لا يخلو
امرهم من حالين : إما انهم ابتدعوا ما أتوا به من ضروب الفصاحة
والبلاغة بالنظر وقضية العقل ، او أخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم .
فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغة ومعرفة جيدها من
رديتها وحسنها من قبيحها فكذلك هو الذي اذهب اليه ، وان كانوا
أخذوه بالاستقراء ممن كان قلمهم فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه
ولم يستقره . قال كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفي الفصاحة
والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان اللغة العربية مزينة على
غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها - الى
ان قال - انا نقول العرق بين الشعر وعلم البيان ظاهر ، وذلك ان
اقسام النحو اخذت من واضعها بالتقليد حتى لو عكس القضية فيها لجاز
له ذلك ، ولما كان العقل يأباه ولا يتكره ، فانه لو جعل الفاعل
منصوباً والمفعول مرفوعاً قلد في ذلك كما قلد في رفع الفاعل ونصب
المفعول ، وأما علم البيان من العصاحة والبلاغة فليس كذلك ، لأنه
استنبط بالنظر وقضية العقل من غير واضع اللغة ، ولم يفتقر فيه الى
التوقيف منه بل اخذت ألفاظ ومعاني على هيئة مخصوصة ، وحكم لها
العقل بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها . فان كل عارف بأسرار
الكلام - من اي لغة كانت من اللغات - يعلم ان اخراج المعاني في
ألفاظ حسنة راقية يذهب السمع ولا ينبو عنها الطبع خير من اخراجها
في ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع ، واو اراد واضع اللغة
خلاف ذلك لما قلناه .. انتهى .

(يقال « اعتبرت الشيء » ، إذا نظرت إليه وراعت حاله) حاصله .
 الاهتمام بالشيء والاعتداد والاعتناء به . قال في المصباح : وتكون
 العبارة والاعتبار بمعنى الاعتداد الشيء . انتهى . فالمشكلم البلخي ينظر
 الى التأكيد مثلاً ويعتد به إذا اعتقد انه مناسب للحال والمقام فيأتي
 به في كلامه ، وأما غير البلخي فلا ينظر اليه ولا يعتد به خلا يأتي
 به ، وإن أتى به لا يعرف انه في مقامه حتى يعتنى بكلامه ، اذ صدور
 امثال ذلك منه دمية من غير راء ، لأنه لا يعرف الفرق بين مقام ومقام
 كما يأتي في آخر باب الانشاء التصريح بأن غير البلخي ذاهل عن
 هذه الاعتبارات . فأملى جيداً .

(د) ليعلم ان (اعتبار هذا الأمر) المناسب للمقام او الحال
 المخاطب (في المعنى أولاً وبالثاني) في تنوين « أولاً » مع كونه
 وصفاً على وزن افعل ككلام ذكرناه في المكررات في باب الاصافة
 (وفي اللفظ ثانياً وبالمرس) .

هذا حاصل ما يأتي عن قريب من كلام الشيخ ، وهو انه ليس
 هذه الأمور المذكورة من التعريف والتشكيك والتقديم والتأخير راجعة
 الى الألفاظ انفسها من حيث هي ، ولكن تعرض لها بسبب المعاني
 والأعراض التي يساغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض ولتعمال
 بعضها مع بعض ، فرب تشكيك له مزية في لفظ وهو في لفظ آخر
 في غاية القبح ، بل وهذه اللفظة منكورة في بيت آخر قبيحة . انتهى
 وسيأتي منا توضيح لهذه الفقرة من كلامه ههنا انشاء الله تعالى

وقال الشيخ في موضع آخر : ان غرضنا من قولنا « ان الفصاحة
 تكون في المعنى » ان المزية التي من اجلها استحق اللفظ الوصف بأنه

فصبح عائدة في الحقيقة الى معناه ، ولو قيل انها تكون فيه دون معناه لكان ينبغي لنا في اللفظة انها فصيحة ان تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال ، ومعلوم ان الأمر بخلاف ذلك ، فاننا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يسمى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير ، وانما كان كذلك لأن المزية التي من احلها نسب اللفظ في شأنها هذا بأنه فصيح مزية تحدث من بعد ان لا تكون وتظهر في الكلم من بعد ان يدخلها النظم ، وهذا شيء ان است طلبته فيها وقد جئت بها افراداً لم ترم فيها نظاماً ولم تحدث لها تأليفاً طلبت محالاً ، واذا كان كذلك وجب ان تعلم قطعاً وضرورة ان تلك المزية في المعنى دون اللفظ .

وبعبارة اخرى في هذا معنى **محمي** ان يقال قد علمنا علماً لا تعرض معه شبهة ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة ، واذا كان كذلك فيجب لنا ان ننظر الى المتكلم هل يستطيع ان يريد من عند نفسه في اللفظ شيئاً ليس هو له في اللفظة حتى يجعل ذلك من صبيحة مزية يجر عنها بالفصاحة ، واذا نظرنا وجدناه لا يستطيع ان يصنع باللفظ شيئاً اصلاً ولا ان يحدث فيه وصفاً ، كيف وهو ان ذلك أعمد على نفسه وابطل ان يكون متكلماً ، لأنه لا يكون متكلماً حتى يتمكن اوصاف لغة على ما وضعت هي عليه ، واذا ثبت من حاله انه لا يستطيع ان يصنع بالألفاظ شيئاً هو لها في اللفظة ، وكذا قد اجتمع على ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم البينة ، وحب ان تعلم قطعاً وضرورة اهم - وان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ -

فأنهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية في المعنى .

الى ان قال : ومن العجيب في هذا ما روي عن أمير المؤمنين علي رضوان الله عليه انه قال : ما سمعت كلمة عربية من العرب الا وسمعتها من رسول الله ﷺ ، وسمعتة يقول : مات حنف انفه ، وما سمعتها من عربي قبله ، لا شبهة في ان وصف اللفظ بالعربي في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنه فصيح ، واذا كان الامر كذلك فانظر هل يقع في وهم متوهم ان يكون رضي الله عنه قد جعلها عربية من اجل ألفاظها ، واذا نظرت ام تشك في ذلك - انتهى

(واراد) الخطيب (بالكلام الكلام الفصيح ، لكونه) اي الكلام معروفاً بلام العهد الذكري ، كقوله تعالى : فمضى فرعون الرسول ، فيكون (اشارة الى ما سبق) في قوله : والمصاحبة في الكلام خلوصه من ضعف التأليف ، ألخ ، او الى ما سبق في قوله : والبلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال ، والدليل على ذلك لفظة ارتفاع (اذ لا ارتفاع لغير) الكلام (الفصيح) اذ غير الفصيح منقطع مطبق بأصوات الحيوانات ، فكيف يرتفع بمطابقته للاعتبار المحاسب

(واراد) الخطيب (بالحسن) الموجب للارتفاع (الحسن الذاتي الداخل في) حد (البلاغة) اي الحسن الحاصل للكلام بسبب مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، (دون) الحسن (العرضي الخارج) عن حد البلاغة ، اي الحسن الحاصل بالمحصنات البدئية .

وليعلم انه لو لا تقييد الحسن بالذاتي الداخل في حد البلاغة لما تم ما يفهم من كلامه حصر ارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول في

مطابقته للاعتبار المناسب ، بناء على ما يأتي ومبدأ هذا من إضافة المصدر - اعني الارتفاع تعيد المصدر - (لأن الكلام قد يرتفع) شأنه (بالمحسنات) البدئية (اللفظية والمعنوية لكنها) عرضية (خارجة عن حد البلاغة) وتابعة لها كما سيصرح بذلك فيما يأتي قبيل تعريف البلاغة في المتكلم بقوله « وتنبها » اي بلاغة الكلام - وجوه آخر سوى المطابقة والمصاحبة ثورث الكلام حسناً ، ويصرح ايضاً هناك بأن فيه إشارة الى أن تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي . خارج عن حد البلاغة ، ولعل « تنبها » اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والمصاحبة . ويصرح في اول الفن الثالث انه لو لم يزاع الأمران لكان تلك المحسنات اللفظية والمعنوية كتنسيق الدرر على اصاق الخنازير

قول : ان المحسنات البدئية انما يكون تحسينها عرضياً اذا اعتبرت من حيث انها محسنة وهي من هذه الجهة يبحث عنها في علم البديع ، وأما اذا اعتبرت من حيث انها مطابقة لمقتضى الحال لكون الحال اقتضاها كانت موجبة المحسن الذاتي ، ومن هذه الجهة يبحث عنها في علم المعاني ، ولهذا ذكر المصنف الالتفات في هذا الفن مع كونه من المحسنات البديعية . ولكن فيه تأمل بل منع ، اذ لا دليل على ذلك بل لا قائل به ولا لذكره في علم البديع ايضاً ، والشاهد على ذلك ما يأتي في اول الفن الأول من قوله ولهذا يخرج علم البيان من هذا التعريف ، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية مثلاً وان كانت احوالاً للفظ قد يقتضيها الحال ، لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ ليس

فيه ان الحال العائلي يقتضي ايراد تهيئه اذ استعارة او كناية او نحو ذلك . انتهى . فظهر من هذا انه لو كان الالتفات من المحسنات البديهية لذكره في البديع ايضا ، اذ لا وجه لترك مسألة من علم بسبب ذكرها في علم آخر من حيثية تقتضي ذكرها فيه . فتأمل جيداً (فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام) لاشيء آخر غيره . والدليل على المحصر لـ « هو » ضمير فصل وهو مفيد للمحصر كما يأتي في باب المسند اليه انشاء الله تعالى ، فمقتضى الحال والاعتبار المناسب الذي هو (كالتأكيد والاطلاق وغيره) اي غير كل واحد منهما (مما حددناه ، وبه) اي يكون مقتضى الحال هو الاعتبار المناسب لاشيء آخر غيره (مصرح لمخط الحفاح) في القانون الاول ، فان بعد ما ذكر الاعتبارات للراحة / كم المسند اليه او المسند او الاسناد وبين مقام كل واحد من الاعتبارات قال وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقول وانعطافه في ذلك بحسب مساوغة الكلام بما يليق به ، وهو الذي نسميه مقتضى الحال . انتهى .

(ونسمع لهذا زيادة تعلق) في اول آية الاول حيث يقول : فان قلت اذ كان احوال اللفظ هي التأكيد والذكر والخنف ونحو ذلك وهي بعينها الاعتبار المناسب الذي هو مقتضى الحال . الخ مع توضيح منا (انشاء الله تعالى) وساعدنا التوفيق على ذلك .

(والفاء في قوله « مقتضى الحال » يدل على انه) اي هذا القول (تفريع على ما تقدم ونتيجة له) اي لما تقدم ، والمراد مما تقدم قوله فيما سبق « والبلاغة في الكلام » مطابقتها لمقتضى الحال « وقوله آنفاً « وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقول بمطابقتها للاعتبار

واعلم ان التعرّيع في الاصطلاح كما يأتي في علم البديع في المحسنات
المعنوية ان يثبت لمخلوق امر حكم بعد اثباته - اي اثبات ذلك الحكم
لمخلوق له آخر على وجه يشعر بالتفرّيع والتعقيب ، وهو احتراز
عن نحو قولنا غلام زيد راكب وابوه راجل ، كقوله اي قول الكهيت
من قصيدة يمدح بها اهل البيت عليهم السلام :

احلامكم لسقام الجهل شافية كما دمائكم تشفى من الكلب
الكلب يمتنع اللام شبه جنون يمدح للانسان من عن الكلب
الكلب ، وهو كلب يأكل لحوم الناس ليأخذه من ذلك شبه جنون
لا يمتنع انساناً الا كلب ولا بدواه امر اجمع من شرب دم ملك ، يعني
انتم ارباب العقول الراجحة لولولكم واشراف وفي طريقته قول الحماسي :
بماء مكارم واساة كليم دمائكم من الكلب النعفاء

فقد فرع على وصفهم بشماء احلامهم (اي عقولهم) لسقام الجهل
وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب ، وكذلك فيما نحن فيه قد فرع
قوله : فمقتضى الحال ، هو الاعتبار المناسب على الجماعتين المتقدمتين
(وبيان ذلك - انه قد علم مما تقدم) امران مفيدان للمعسر : احدهما
تقدم سريعاً وهو (ان ارتماع شأن الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب
لا غير ، لأن اضافة المصدر) اي الارتفاع (تفيد المعسر كما يقال
« ضربني زيداً في الدار ») اي لاني غيرها .

(و) الأمر الثاني - يتقدم سريعاً لكه لارم لقوله فيما سبق والبلاغة
في الكلام بمطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، اذ (معلوم) فيما
بينهم ومسلم عندهم (ان الكلام انما يرتفع بالبلاغة ، وهي) اي

البلاغة كما تقدم آنفاً (مطابقة الكلام المصيح لمقتضى الحال : فصل ههنا مقدمتان : احدهما) ما صرح به ، وهو (ان ليس ارتفاع الكلام الا بمطابقته للاعتبار المناسب ، والثانية) ما لزم من قوله « والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته » وهو (ان ليس ارتفاعه الا بمطابقته لمقتضى الحال ، فانحصر ارتفاع الكلام في المقدمة الأولى في مطابقته للاعتبار المناسب ، كما انه انحصر ارتفاع الكلام في المقدمة الثانية في مطابقته لمقتضى الحال (فيجب) ان تنتج هاتان المقدمتان بما في كل منهما من المحصر المعلوم من إضافة المصدر على ما ارضعناه (ان يكون المراد بالاعتبار المناسب) في المقدمة الأولى (ومقتضى الحال) في المقدمة الثانية شيئاً (واحداً)

وبعبارة اخرى . يحصل من هاتين المقدمتين قياس من الشكل الأول نصراء من المقدمة الأولى وكبراء من الثانية ، وهو هكذا : مقتضى الحال انما يرتفع بمطابقته للكلام ، وكل شيء يرتفع بمطابقته الكلام انما هو الاعتبار المناسب ، ينتج مقتضى الحال انما هو الاعتبار المناسب .

محاصل الكلام في المقام : ان مقتضى الحال والاعتبار المناسب متحدان : إما بالترادف كالانسان والبشر فهما حيث قد متحدان مفهوماً ومصداقاً ، او بالتساوي فلا اتحاد بينهما في المصداق فقط كالانسان والكاتب ، وعلى كل من الاحتمالين يصدق الحصران معاً ، فعلى الأول يكونان نظير قولنا « لا ناطق الا الانسان ولا ناطق الا البشر » وعلى الثاني يكونان نظير قولنا « لا ناطق الا الانسان ولا ناطق الا الكاتب » فتأمل جيداً .

(والا) اى وان لم يكن المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال شيئاً واحداً وبعبارة اخرى . ان لم تقبل النتيجة الحاصلة ، من المقدمتين بدعوى عدم كلية الكبرى ، أي بدعوى عدم دخول الأصغر في الأكبر ، اى بدعوى ان مقتضى الحال ليس عين الاعتبار المناسب ولا مساوياً له (لبطل احد الحصرين) وذلك اذا كانت السببة بينهما - اى بين مقتضى الحال والاعتبار المناسب - موهماً وخصوصاً مطلقاً ، وان الحصر في الآخر باطل ، سواء فرسنا الآخر مقتضى الحال ام الاعتبار المناسب .

بيان ذلك . ان كل حصر - كما يأتي في الباب الخامس - مركب من اقسام وثقى ، والمقصود الاصلى منه الجرح الاثباتى . مثلاً . قولنا « لا فضل الا للعلماء » قضية كلية عامة في قوة ان يقال : ان الفضل

ثابت لكل فرد فرد من افراد العلم لا لغيرهم من افراد الاسان فالمقصود اثبات الفضل لكل فرد من العلماء عادلاً كان ام لا ، فيلزم منه بطلان قولنا « لا فضل الا للعلماء العدول » مثلاً ، فانه احص من القول الأول ، ادعوا في قوة ان يقال ان الفصل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء العدول لا لغيرهم من العلماء الفساق

ومن المعلوم عند الاذهان المستقيمة ان الايجاب الكلى المصرح في القضية الأولى يتنافى السلب المعلوم من هذه القضية الثانية ، فبعد فرض صدق الايجاب الكلى في القضية الأولى يتطوع بطلان السلب المفهوم من القضية الثانية ، اذ مفاد السلب المفهوم من هذه القضية عدم ثبوت الفضل للفساق من العلماء ، ومفاد الايجاب في القضية الأولى المفروض صدقها اثبات الفضل للفساق منهم ، فالاحص بجرحه السلبى يتنافى الأهم بجرحه الايجابى المفروض الصدق ، وما يدعى الصادق باطل قطعاً لأنه كاذب .

(او) لبطل (كلاهما) أي الحصرين ، وذلك اذا كان بينهما
تباين كلي او تباين جزئي ، أي العموم والخصوص من وجه : أما
في سورة التباين الكلي فلأن الجزء الإيجابي من كل واحد من الحصرين
ينافي الجزء السلبي من الآخر ، مثلاً : اذا قلنا « لا يحرم الا الخنزير »
فهو في قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الخنزير حرام لا غيره
من افراد الكلب واشباهه ، واذا قلنا « لا يحرم الا الكلب » فهو في
قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الكلب حرام لا غيره من افراد
الخنزير واشباهه ، والتنافي بين الإيجاب المصرح في كل واحد من
هذين القولين والسلب المفهوم من كل واحد منهما واضح بين ، فكل
واحد منهما يكذب الآخر وينطله .

اللهم الا ان يتوهم دليل على سق احدهما المسمى ، كقولنا « لن
يدخل الجنة الا من كان مؤمناً » وقوله تعالى حكاية « لن يدخل
الجنة الا من كان هوداً او نصارى » ، فحيث لا يبطل الا احده
الحصرين ، وان كن الكلامان من اوضح اقسام المتباينين ، ومارجونا
الله لا ريب فيه ولا شك ولا من ، اذ لا يشم رائحة الجنة الا من
تمسك بالتقلين .

وأما في سورة التباين الجزئي - أي العموم والخصوص من وجه -
فان الأخص كما بينا ينافي الأعم ، وكل منهما اخص من وجه ،
فالإيجاب المصرح في كل منهما ينافي السلب المفهوم من الآخر ،
مثلاً : اذا قلنا « لا يقتدى الا بمن كان ممن لم يعد » فهو في قوة
ان يقال ان كل فرد فرد من افراد ممن لم يعد تقتدى به
لا غيره - أي المحدود - ولو كان عادلاً ، واذا قلنا « لا يقتدى الا بمن

كان عادلاً ، فهو في قوة ان يقال ان كل فرد فرد من افراد العادل يقتدى به لا بنيره . اي للفاسق . ولو كان ممن لم يعد ، والتناقض بين الايجاب المصرح في كل منهما والسلب المفهوم من الآخر ايضاً واضح بين ، فكل واحد منهما يكذب الآخر ويبطله . اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين ، كما هو كذلك في هذا المثال ، اذ للدليل قائم على ان المحدود لا يقتدى به وان تاب وصار من اعدل العدول ، للنهي عن الاقتداء به واقفه الكراهة ولسقوط محله عن القلوب فتحصل من هذه البيانات ان بطلان احد الحصرين انما هو فيما اذا كان بين مقتضى الحال والاعتبار عموم وخصوصاً مطلقاً ، فانه يبطل الحصر في الأخص منهما ، سواء كان ذلك الأخص مقتضى الحال او الاعتبار المناسب ، بهذه تحقق الارتجاج حيثئذ بالافراد الآخر الأعم التي ليست من افراد الأخص .

وبطلان كلا الحصرين انما هو فيما اذا كان بينهما تباين كلي او تباين جزئي . اي عموم وخصوص من وجه . فانه يصدق كل منهما بدون الآخر ، فيلزم من صدق احدهما كذب الآخر ، فيحكم ببطلان كليهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، الا كما قلنا قام الدليل على احدهما المعين فيحكم ببطلان الآخر

(وفيه) اي في بطلان احد الحصرين في صورة العموم المطلق وبطلان كليهما في صورة التباين الكلي والجزئي (نظر) لأن حصر حكم في شيء لا يقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع افراد ذلك الشيء حتى يبطل بذلك حصر ذلك الحكم في اخص من ذلك الشيء مطلقاً او من وجه ، وسيأتي في بحث تعريف المسند ما حاصله : ان قولنا الامام

من قرش ، مريداً به حصر الامامة في قرش لا يلزم منه اتصاف كل قرشي . ولو لم يكن هاشبياً . بالامامة حتى يبطل قولنا « الامام من بني هاشم » مريداً به حصر الامامة في بني هاشم ، او يبطل قولنا « الامام من العلماء بأحكام الشريعة » ، فلا مانع في الصورتين من ان يصدق الحصران ، فلا مانع من ان يصدق الحصران في القرشي الهاشمي او في القرشي العالم بالأحكام . فتدبر جيداً .

أما وجه النظر في سورة التابن الكلى فانما هو في الحكم بطلان كلا الحصرين ، اذ يحتمل حينئذ ان يقوم دليل على صحة احده الحصرين وبطلان الآخر ، نظير ما تقدم من مثال دخول الجبة ، الا يصح الحكم بطلانها معاً . فتأمل .

(وهذا . اعني تطبيق الكلام المقننى الحال . هو الذي يسميه الشيخ عبد العاهر بالنظم حيث يقول) في دلائل الاعجاز بتفسير يسير . (النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يساغ لها الكلام) .

قال في المصباح . توخيت الأمر تحريره في الطلب . وقال في المجمع : في الحديث « يتوخي شهر رمضان » اي يقصده ويتحرراه ، ومثله حديث فوائت النوازل « قلت لا احصيها قال توخ » والتوخي القصد ، ومنه قوله « ارجو ان يكون هذا الأمر بحيث توخيت » اي قصدت وارادت . وتوخي مرضته تحرارها وتطلبها ، وتوخيت اخا اتخذته ، ووخيت وخبك قصدت قصدك ، ووخاء لغة ضعيفة في آخاء قاله الجوهري . انتهى .

والمناسب لكلام الشيخ هو المعنى الأول . وللمعنى الأخير ايضاً

وجه دقيق ، وهذا نصه . ليس هو (أي القلم) غير توخي معاني هذا العلم (أي النحو) واحكامه في ما بين الكلم - انتهى .

(و) انما قلنا (ذلك) أي انما قلنا ان هذا - اعني تطبيق الكلام لمقتضى الحال - هو الذي يسميه الشيخ بالنظم ، وبعبارة اخرى وانما قلنا ان مراد الشيخ من النظم تطبيق الكلام لمقتضى الحال (لأنه قد ذكر في مواضع من كتابه) دلائل الاعجاز ما حاصله ، وهو بضمه بتغيير ما : (ان ليس النظم الا ان تضع كلامك في الموضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوائمه ، مثل ان تنظر في الخبر مثلاً الى الوجوه التي تراها) :

وليعلم ان المراد من الخبر المذكور أي المحكوم به ، سواء كان خبراً لمبتدأ ام فعلاً لفاعل (كما يأتي بيانه في المثال الثالث) مثل زيد منطلق وزيد يطلق ويطلق (زيد) .

قال بعض المحققين في حاشيته على قول محشي التهذيب في بحث القضية : لأنه (أي المحمول) امر حمل حملاً لموضوعه ، ما هذا نصه قال بعض الشارحين : فان قلت ان الوجه المذكور في التسمية انما يظهر فيما كان المحكوم عليه مبتدأ والمحكوم به خبراً ، وأما فيما كان المحكوم عليه فاعلاً والمحكوم به فعلاً فلا . قلت : ان قولنا « ضرب زيد » في قوة قولنا « زيد ضارب » ، فيكون قولنا « زيد » موضوعاً وقولنا « ضرب » محمولاً بسبب المثال - انتهى

(وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق والمنطلق هو زيد ، وكذا في الشرط والجزاء) تنظر الى الوجوه التي تراها (نحو ان تخرج اخرج وان خرجت خرجت فان تخرج فأنا

خارج الى غير ذلك) من اقسام الشرط والجزاء فهو انا خارج ان
خرجت وانا ان خرجت خارج .

(وكذا) تنظر (في الحال) الى الوجوه التي تراها (نحو جاني
زيد مسرعاً او) جاني زيد (يسرع او) جاني زيد (هو مسرع
او) جاني زيد (قد اسرع - الى غير ذلك من وجوه الحال ، نحو
جاني زيد وقد اسرع وجاني زيد وهو يسرع ، فنعرف لكل)
واحد (من ذلك) المذكور من وجوه الخبر والشرط والجزاء والحال
(موضعه وتجره به على جنب ما ينبغي له ، و) كذلك (تنظر
في الحروف) اي الكلمات (التي تشترك في معنى) سواء كانت
اسماء او حروفاً ، كما حكى عن الكشاف انه قال في اول سورة
البقرة : ان استعمال الحروف في معنى الكلمة شائع في عبارات
المؤمنين .

(ويفرد كل منها) اي من تلك الحروف التي تشترك في معنى
كحروف التي والشرط والسلف والاستتمام (بخصوصية في ذلك المعنى)
المشترك فيه (فتضع كلاً من ذلك) للذكور من الحروف (في
خاص معناه ، نحو ان تأتي بما في معنى الحال وبلن) ولا (في معنى
الاستقبال ، وان) الشرطية (فيما يترجح) اي يتردد بناء على ما
قله المحقق من الشارح (بين ان يكون وبين ان لا يكون) حاصله :
ان تأتي بان الشرطية في المشكوك (و) ان تأتي (باذا فيما علم
انه كائن) وبأن واني في الشرط في المكان بمعنى للشرط في
الزمان وبكيف للشرط في هيئة وصفة ، وكذلك بقية اسماء الشرط
على ما بين في النحو .

(و) كذلك (تنظر) في الحروف العاطفة و (في الجمل التي تسرد) السرد في اللغة كما في المجمع جاء لمعان ثلاثة - النسخ ، وجودة سياق الحديث ، وإتيانه على الولاء : وما في الكتاب يناسب كل واحد من هذه المعاني الثلاثة .

(فتعرف موضع الفصل من موضع الوصل و) تعرف (في) موضع (الوصل موضع الراو من الغاء و) موضع (الغاء من) موضع (ثم - الى غير ذلك) كأن تعرف موضع او من موضع ام وموضع لكن من موضع بل وموضع بل من موضع لا ، وكذلك اداة الاستفهام فتعرف موضع الهمزة من موضع هل وموضع اين واني من موضع متى وكيف واين .

(وتتعرف في) اقسام (التعريف) الستة ، فتعرف مثلا موضع التعريف بالاضمار من موضع التعريف بالعلمية ، وموضع التعريف بالعلمية من موضع التعريف باسم الاشارة ، وموضع التعريف باسم الاشارة من موضع التعريف بالموصولية ، وموضع التعريف بالموصولية من موضع التعريف باللام ، وموضع التعريف باللام من موضع التعريف بالاضافة .

(و) تتعرف في (التنكير) فتعرف مثلا موضع النكرة المخصصة من موضع النكرة غير المخصصة ، وموضع تخصيصها بالنكرة من موضع تخصيصها بالاضافة - الى غير ذلك .

(و) تتعرف في (التقديم) فتعرف مثلا موضع تقديم الخبر على اسم النواسخ من موضع تقديمه عليها - الى غير ذلك .

(و) كذلك (التأخير) فتعرف مثلا موضع جواز تأخير الخبر

من موضع وجوبه . الى غير ذلك .

(و) كذلك (الحذف) فتعرف مثلاً موضع جواز الحذف من موضع وجوبه ، وموضع حذف المعرد من موضع حذف الجملة - الى غير ذلك .

(و) كذلك (التكرار) فتعرف موضع جواز تكرار المفعول كباب التحذير مثلاً من موضع عدم جوازه (و) تعرف موضع (الاظهار) اي الاتيان بالاسم الظاهر من موضع الاتيان بالضمير (و) موضع (الاضمار) اي الاتيان بالضمير من موضع الاتيان بالاسم الظاهر فتتصرف في كل ذلك

(فتصيب لكل) واحد (من ذلك) المذكور ، اي الأمور المتقدمة (مكانه) اللائق به (وتستعمله على السنة وعلى ما ينبغي له) .

ثم قال الشيخ بعد ذلك ما هذا به هذا هو السيل ، قلت بواجب شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطائاً ان كان خطأ الى النظم ويدخل تحت هذا الاسم ، لا وهو معنى من معاني النحو ، وقد اصيب به موضعه ووضع في حقه ، او عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له .

فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم او فساد او وصف بمرية وفضل فيه الا وانت تجد مرجع تلك الصحة وذلك العباد وتلك المزية وذلك الفضل الى معاني النحو واحكامه ، ووجدته يدخل في اصل من اصوله ويتصل بباب من ابوابه .

هذه جملة لا تزدد فيها نظراً الا ازددت لها تصوراً ، وازدادت هناك صحة ، وازددت بها ثقة ، وايس من احد تحركه لأن يقول في امر

النظم شيئاً الا وجدته قد اعترف لك بها او بعضها ووافق فيها وري ذلك او لم يدر . ويحكيتك انهم قد كشفوا عن وجه ما اردناه حيث ذكرنا فساد النظم . فليس من احد يخالف في نحو قول الغزواني : وما مثله في الناس الا مملوكاً ابو امية حي ابو يقاربه

- الى ان قال - وفي طائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم وعابوه من جهة سوء التأليف . ان الفساد والخلل كما من ان تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب ، وصنع في تقديم او تأخير او حذف واضمار او غير ذلك ، ليس له ان منه ، وما لا يسوغ ولا يصح على اصول هذا العلم .

واذا ثبت ان سبب فساد النظم واختلاله ان لا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت ان سبب صحته ان يعمل عليها ، ثم اذا ثبت ان مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت ان الحكم كذلك في مزيتة والفضيلة التي تعرض فيه ، واذا ثبت جميع ذلك ثبت ان ليس هو شيئاً غير توخي معاني هذا العلم (اي السحر) واحكامه فيما بين الكلام - انتهى .

قال في المثل السائر في المقالة الاولى : شيراً الى مضمون ما تقدم ما هذا نصه : اعلم انه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه الى ثلاثة اشياء :

الاول - منها اختيار الالفاظ المفردة ، وحكم ذلك حكم للآلى الجديدة ، فانها تمنع وتنتفى قبل النظم .

الثاني - نظم كل كلمة مع اخذها في المشاكلة لها لتلا يجيء الكلام قلقاً نافرأ عن مواضعه . وحكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران

كل لؤلؤة منه بأحتمال المشاكلة لها

الثالث - الفرص المقصود من ذلك الكلام على اختلاف انواعه ،
وحكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع فيه التردد المظوم . وتارة
يحمل اكليلا على الرأس ، وتارة يجعل قلادة في العنق ، وتارة
يجعل شتاً في الاذن ولكن موضع من هذه المواضع هيئة من
الحسن تخصه :

فهذه ثلاثة اشياء لا بد للعطيب والشاعر من العناية بها . وهي
الاول المعتمد عليه في تأليف الكلام من النظم والنثر ، فالاول والثاني
من هذه الثلاثة المذكورة هما المراد بالمصاحفة ، والثلاثة بجمعها هي
المراد بالبلاغة . وهذا الموضع يصل في سلوط طريقه العلماء بصناعة
سوغ الكلام من النظم والنثر فكيف الجهال الذين لم يفتحهم رائحة ،
ومن الذي يؤتبه الله بطرقة ماصفة يكاد رينها يضيء ولو لم تفسد به نار
حتى ينظر الى اسرار ما يستعمله من الألفاظ في موضعها .

ومن عجيب ذلك انك ترى لعطيتين تدلان على معنى واحد وكلاهما
حسن في الاستعمال وهما على وزن واحد وعدة واحدة ، الا انه لا
يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه . بل يعرق بينهما
في مواضع السبك . وهذا لا يدركه الا من دق فهمه وحل مطره . فمن
ذلك قوله تعالى « ما جعل الله ارجل من قطين في جوفه » وقوله
تعالى « رب اني نفرت لك ما في بطني محرراً » فاستعمل الجوف في
الاول والبطن في الثاني ولم يستعمل الجوف في موضع البطن ولا البطن
في موضع الجوف ، واللمطتان سواء في الدلالة ، وهما ثلاثتان في
عدد واحد ووزنهما واحد ايضاً فاطر الى مسك الألفاظ كيف تشاء

ومما يجري هذا المجرى قوله تعالى : ما كذب الفؤاد ما رأى ،
وقوله : ان في ذلك لذكرى لمن كن له قلب او ألقى السمع وهو
شاهد ، فالقلب والفؤاد سواء في الدلالة وان كانا مختلفين في الوزن ،
ولم يستعمل في القرآن احدهما في موضع الآخر . وعلى هذا ورد
قول الأعرج من آيات الحماسة :

نحن بنو الموت اد الموت ، بل لا عار بالموت اذا هم الأجل
الموت احلى عندما من العمل

وقال ابو الطيب المتنبي :

اذا بي مشت خمت كل سابع رجال كأن الموت في فمها شهد
فها تان لفظتان هما العمل والشهد ، وكلاهما حسن مستعمل لا يشك
في حسنه واستعماله ، وقد وردت لفظة العمل في القرآن دون لفظة
الشهد ، لأنها احسن منها ، ومع هذا فإن لفظة العهد وردت في بيت
ابي الطيب وجاءت احسن من لفظة العمل في بيت الأعرج

وكثير ما نجد امثال ذلك في اقوال الشعراء المعلقين وغيرهم ،
ومن بلغنا الكتاب ومصقفي الخطباء ، وتحت دقات درموز اذا علمت
وتيس عليها اشباهها ويطايرها كان صاحب الكلام في النظم والنثر قد
انتهى الى العاية القصوى في اختيار الألفاظ ووضعها في مواضعها اللائقة
بها - انتهى .

ومما هو شاهد صدق وخير دليل على المدعى ما في و بلة الرسائل
في شرح الرسائل نقلا عن كبر المؤيد للمكراحي ان قوما انوا
رسول الله ﷺ فقالوا له : أأنت رسول الله تعالى ؟ قال لهم : بلى
قالوا له : وهذا القرآن الذي اثبت به كلام الله تعالى ؟ قال : نعم .

قالوا ، فأخبرنا عن قول الله تعالى : انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون ، واذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح عليه السلام افتقول انه في النار ؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله سبحانه انزل القرآن علي بكلام العرب ، والمتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والذي يصلح لهما جميعاً ، فان كنتم من العرب فانتم تعلمون هذا ، قال الله تعالى : انكم وما تعبدون ، يريد الاصنام التي عبدوها وهي لا تعقل ، والمسيح عليه السلام لا يدخل في جملة ما فانه يعقل ، ولو قال انكم ومن تعبدون لدخل المسيح في الجملة . فقال القوم . صدقت يا رسول الله . انتهى .

وفي القوانين : لما فرغت هذه الآية قال ابن الزبير لأخا من عتدأ فعاء اليه عليه السلام وقال : يا علي أليس عبد المسيح ؟ فقال عليه السلام : ما احبلك بلسان قومك . أما علمت ان ما لما لا يعقل . انتهى .
والى بعض ما تقدم يشير بقوله (ثم ليس هذه الأمور المذكورة من التعريف والتشكيك والتقديم والتأخير راحة الى الانفاذ انفسها من حيث هي ، ولكن تعرض لها بسبب المعاني والأغراض التي يصاغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض)
قال في دلائل الإعجاز : يجب ان نعلم قطعاً وضرورة انهم وان كانوا قد جمعوا المصاحفة في طاهر الاستعمال من صفة اللفظ فمهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان ، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية ، فادها المتكلم ، ولما لم ترد افادته في اللفظ شيئاً لم يبق الا ان تكون عبارة عن مزية في المعنى . انتهى .
(فرب تشكيك مثلاً له مزية في لفظ وهو في لفظ آخر في غاية

القيح ، بل وهذه اللفظة منكورة في بيت آخر قبيحة (.
هذا يشبه ما قاله في دلائل الإيجاز . ومن سر هذا الباب انك
ترى اللفظة المستعمارة قد استعملت في عدة مواضع ، ثم ترى لها في
بعض ذلك حلاحة لا تجددها في الباقي ، مثال ذلك انك تنظر الى
لفظة « الجسر » في قول ابي تمام :
لا يطمع المرء ان يجتاز لفته بالقول ما لم يكن جسراً له العمل
وقوله :

بصرت بالراحة العظمى فلم ترها تنال الا على حسر من التمس
فترى لها في الثاني حسناً لا تراء في الأول ، ثم تنظر في قول
المرزقي :

قولي نعم ونعم ان قلت واجبة قالتم عسى وعسى جسر الى نعم
فترى لها لطفاً وخلابة وحسنًا ليس المثل فيه يقليل - انتهى
قال في المثل السائر : وَمَا يَهْدِيكَ ذَلِكَ وَيُؤَيِّدُ انك ترى اللفظة
تروقك في كلام ثم تراها في كلام آخر فتكرهها ، فهذا يسكره من
لم يذوق طعم العصاحة ولا عرف اسرار الالفاظ في تركيبها واتقاردها
- انتهى .

ومما يناسب مقامنا هذا كلام لبعض المحققين ذكره في الاتقان ،
وهذا نصه : اعلم ان المناسبة امر مطلوب في اللغة العربية يرتكب لها
امور من مخالفة الأصل ، وقد تنبعت الأحكام التي وقعت في آخر
الآي مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نيف واربعين حكماً : احدها
تقديم المفعول إما على العامل نحو « هؤلاء اياكم كانوا يمدون »
قبل ومنه « اياك نعبد واياك نصنعين » ، او على مفعول آخر اسلمه

التقديم نحو « انريك من آياتنا الكبرى » اذا أمر بها الكبرى مفعول
نرى ، او على العاقل نحو « ولقد جاء آل فرعون النذر » ، ومنه
تقديم خبر كان على اسم نحو « ولم يكن له كفواً احد » .

(الثاني) تقديم ما هو متأخر في الزمان نحو « الله الآخرة
والأولى » ، ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى كقوله « له الحمد
في الأولى والآخرة »

(الثالث) تقديم العاقل على الأول ، نحو « يرب هرون
وموسى » .

(الرابع) تقديم الضمير على ما يفسره ، نحو « وأوحى في
نفسه خيمة موسى » .

(الخامس) تقديم الصفة الجمدة على الصفة المعردة نحو « ويخرج
له يوم القيامة كتاباً ملقأً منشوراً »

(السادس) حذف ياء المنقوص لمعرف ، نحو « الكبير المنهال »
« يوم القاد »

(السابع) حذف ياء الفعل غير المجزوم ، نحو « والليل اذا
يسر » .

(الثامن) حذف ياء الإضافة نحو « وكيف كان عداي ونذر »
« فكيف كان عقاب » .

(التاسع) زيادة حرف المد ، نحو « الفانونا » و « الرسولا »
و « السبيلا » . ومنه ابتداء مع الجارم نحو « لاتخاف دركاً ولا تحشى »
« مستقرئك فلا تنسى » على القول بأنه نهى

(العاشر) صرف ما لا يتصرف نحو « قواريرا قواريرا » .

(الحادي عشر) اِثَارَ تَدَكِيرِ اسْمِ الْجَنَسِ كَقَوْلِهِ « أَعْجَازُ نَحْلِ مُنْقَرٍ » .

(الثاني عشر) اِثَارَ تَنْبِيْهِ نَحْوِ « أَعْجَازُ نَحْلِ حَاوِيَةٍ » وَظَهَرَ هَذَيْنِ قَوْلُهُ فِي الْقَدْرِ « وَكُلٌّ صَغِيرٌ وَكَبِيرٌ مُسْتَظَرٌّ » وَفِي الْكَلِمِ « لَا يَفَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا » .

(الثالث عشر) الْاِقْتِصَارُ عَلَى أَحَدِ الْوَحِيدَيْنِ الْجَائِزَيْنِ قَرِيْبُهُمَا فِي السَّبْعِ فِي عِبَرِ ذَلِكَ كَقَوْلِكَ تَعَالَى « وَأَوَّلَتْكَ تَحَرَّوْا رَشْدًا » وَلَمْ يَجِبْ رَشْدًا فِي السَّبْعِ ، وَكَذَا « هِيَ أَمَّا أَمْرًا رَشْدًا » لِأَنَّ الْفَوَاصِلَ فِي الْمَوْرَتَيْنِ بِحَرَكَةِ الْوَسْطِ . وَقَدْ جَاءَ فِي « وَأَنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ » وَهَذَا يَبْطُلُ تَرْجِيْحُ الْفَارِسِيِّ قِرَاءَةَ التَّنْخِيرِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ فَمَا تَقْدِمُ . وَنَظِيرُ ذَلِكَ قِرَاءَةُ « تَبَّتْ يَدَايِي لِهَيْبَةٍ » بِمَنْعِ الْهَاءِ وَسُكُونِهَا وَلَمْ يَقْرَأْ « سَبِيلِي مَارًا دَاتٍ لِهَيْبَةٍ » إِلَّا بِالْمَنْعِ لِمُرَاعَاةِ الْفَاصِلَةِ .

(الرابع عشر) إِرَادُ الْجُمْلَةِ الَّتِي رَدَّهَا مَا قَبْلَهَا عَلَى غَيْرِ وَجْهِ الْمُطَابَقَةِ هِيَ الْأَسْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ . كَقَوْلِهِ تَعَالَى « وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ » أَمْ يَطَابِقُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ « آمَنَّا » وَبَيْنَ مَا رَدَّ بِهِ فَيَقُولُ وَلَمْ يُؤْمِنُوا أَوْ « مَا آمَنُوا أُنْذِرْكَ » .

(الخامس عشر) إِرَادُ أَحَدِ التَّسْمِيْنَ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِلْآخِرِ كَذَلِكَ نَحْوِ « وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ » وَلَمْ يَقُلِ الَّذِينَ كَذَبُوا .

(السادس عشر) إِرَادُ أَحَدِ حَرَكِي الْجُمْلَتَيْنِ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي أُورِدَ نَظِيرُهَا مِنَ الْجُمْلَةِ الْآخِرَى نَحْوِ « أَوَّلَتْكَ الدِّينَ صَدَقُوا وَأَوَّلَتْكَ هُمْ الْمُتَقُونَ » .

(السابع عشر) اِشَارَ اغْرَبَ اللَّفْظَيْنِ نَحْوُ « قَسَمَ صَبْرِي » وَلَمْ يَقُلْ جَائِزَةً . « لِيَنْبِذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ » وَلَمْ يَقُلْ جَهَنَّمَ أَوْ النَّارَ ، وَقَالَ فِي الْمَدَثَرِ « سَأَصَاحِبُهُ سَقَرًا » وَلَمْ يَقُلْ سَكَنًا « إِنَّهَا لَقَطَى » وَفِي الْقَارِعَةِ « فَأَمَّهُ هَاوِيَةٌ » لِمُرَاحَاةِ فَوَاصِلِ كُلِّ سُورَةٍ :

(الثامن عشر) اخْتِصَاصُ كُلِّ مِنَ الْمُشْتَرَكَيْنِ بِمَوْضِعِ نَحْوِ « وَلْيَذْكُرْ أُولُو الْأَلْبَابِ » وَفِي سُورَةِ طه « إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ » .

(التاسع عشر) حَذْفُ الْمُفْعُولِ نَحْوُ « فَأَمَّا مِنْ أَعْطَى وَاتَّقَى » ، « مَا دَهَكَ رَهْكَ وَمَا قَالَى » وَمِنْهُ حَذْفُ مُتَعَلِّقِ أَهْمَلِ التَّمْضِيلِ نَحْوِ « يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى » ، « خَيْرٌ وَابْقَى » .

(العشرون) الِاسْتِغْنَاءُ بِالْأَفْرَادِ عَنْ التَّثْنِيَةِ نَحْوُ « فَلَا يَخْرُجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى » .

(الحادى والعشرون) الِاسْتِغْنَاءُ بِهِ عَنِ الْجَمْعِ نَحْوُ « وَاحْمِلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا » وَلَمْ يَقُلْ أُمَّةً كَمَا قَالَ « وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ » « إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ » « يَوْمَ انْهَارٍ » .

(الثانى والعشرون) الِاسْتِغْنَاءُ بِالتَّثْنِيَةِ عَنِ الْأَفْرَادِ نَحْوُ « وَلَوْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ » . قَالَ الْمُرَادُ . أَرَادَ جَنَّةً كَقَوْلِهِ « فَإِنَّ الْجَنَّةَ مِنَ الْمَأْوَى » فَتَنَى لِأَجْلِ الْفَاصِلَةِ . قَالَ : وَالْقَوَافِي تَحْتَمِلُ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ مَا لَا يَحْتَمِلُهُ سَائِرُ الْكَلَامِ ، وَنَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُ الْمُرَادِ أَيْضًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « إِذَا نُبِيتَ اشْقَاهَا » فَأَنْهَاهَا رَجُلَانِ قَدَارٍ وَآخِرُ مَعْنَاهُ وَلَمْ يَقُلْ اشْقِيَاهَا لِلْفَاصِلَةِ . وَقَدْ أَنْكَرَ ذَلِكَ ابْنُ قَتَيْبَةَ وَاعْتَظَلَ فِيهِ وَقَالَ : إِنَّمَا يَجُوزُ فِي رُؤُوسِ الْآيِ زِيَادَةُ هَاءِ السَّكَنِ أَوْ الْأَلْفِ أَوْ حَذْفُ

همز او حرف ، فأما ان يكون الله وعد بعتين فيجعلهما حة واحدة لأجل رؤوس الآتى معاد الله ، وكيف هذا وهو يصنفها بصفات الاثنين قال : ذواتا اقدان ، ثم قال وفيهما ، وأما ابن الصائغ فإنه نقل عن النحراء انه اراد حنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة ، ثم قال وهذا غير بعدد ، قال وإنما عاد الضمير بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ ، وهذا هو الثالث والعشرون .

(الرابع والعشرون) الاسماء بالجمع عن الافراد نحو : لا بيع فيه ولا خلاق ، اي ولا حلة كما هي الآية الاخرى ، وجمع راءة للفاصلة .

(الخامس والعشرون) احراء غير الماقل بحرى الماقل نحو : رأيتهم لى ساحدين ، ، كل في قلبك يسبحون ، (السادس والعشرون) امالة مالا يمال كآي طه والهم .

(السابع والعشرون) الاتيان بصيغة المبالغة كقوله : عليم مع ترك ذلك في نحو هو القادر وعالم الغيب ، ومع : وما كان ربك نسيا ، .

(الثامن والعشرون) ايثار بعض اوصاف المبالغة على بعض نحو : ان هذا لشيء عجاب ، اوثر على عجب لداث .

(التاسع والعشرون) الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه نحو : ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى ، .

(الثلاثون) ايقاع الظاهر موقع المضمرة نحو : والذين يمسكون بالكتاب واثاموا الصلاة انا لا نصيب احرا المصلحين ، وكذا آية الكهف (الحادي والثلاثون) وقوع معمول موقع فاعل كقوله : عجباً

مستوراً ، ، « كان وعده مأثياً ، اى ساتراً وآثياً .

(الثاني والثلاثون) وقوع فاعل موقع مفعول نحو « عيشة راضية » ، « ماء دافق » .

(الثالث والثلاثون) الفصل بين الموصوف والصفة نحو « اخرج المرعى فجعله غشاء احوى » ، « ان اعرب احوى صفة المرعى ، اى حالاً .
(الرابع والثلاثون) ايقاع حرف مكان غيره نحو « بأن ربك اوحى لها » والاصل اليها .

(الخامس والثلاثون) تأخير للوصف غير الأباغ عن الأبلغ ، ومنه « الرحمن الرحيم » ، « رؤف رحيم » ، لأن الرأفة ابلغ من الرحمة .

(السادس والثلاثون) حذف الفاعل ونياية المفعول نحو « وما لاحد عنده من نعمة تعزى » .

(السابع والثلاثون) اثبات هاء السكت نحو « ماله » ، « سلطانيه » ، « ماهيه » .

(الثامن والثلاثون) الجمع بين المجرورات نحو « ثم لا تجد لك به علينا تبيهاً » ، فان الاحسن المع ل بينها ، الا ان « مراعاة الفاصلة اقتضت عدمه وتأخير تبيها .

(التاسع والثلاثون) البدول من صيغة الماضي الى صيغة الاستقبال نحو « فريقاً كذبهم وفريقاً تقتلون » والاصل قتلهم .

(الاربعون) تغيير بنية الكلمة نحو « وطور سنين » والاصل سينا (تنبيه) قال ابن الصائغ لا يمتنع في توجيه الخروج من الاصل في الآيات المذكورة امور اخرى مع وجه المناسبة ، فان القرآن العظيم - كما جاء في الاثر - لا تنقضى عجائبه ، انتهى .

فان قلت : اذا كان مراعاة العاصلة بهذه الحكاية من الأهمية فهلا روعيت العاصلة في جميع القرآن ، وما الوجه في ورود بعضه مسجوعاً وبعضه غير مسجوع ؟

قلنا : ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم ، وكان الفصحى منهم لا يكون كلامه كله مسجوعاً لما فيه من امارات التكلف والامتناء لا سيما مع طول الكلام ، فلم يرد كله مسجوعاً جبراً منه على عرفهم في اللطافة الغالبة او الطبقة العالية من كلامهم . ولم يغفل عن السجع لأنه يحسن في بعض الكلام ، ولا يتدحخلوه في بعض الآيات لما تقدم من ان القرآن مرل على اساليب الفصحى من كلام العرب . فوردت القواعد فيه بمازاه ورود الاسجاع في كلامهم ، وانما لم يجر على اسلوب واحد لأنه لا يحسن في الكلام جميعاً ان يكون مستمراً على نمط واحد ، ولما فيه من التكلف ولما فيه من الملل ، ولأن الافتتان في الكلام . كما يحى في بحث الالتفات . احسن من الاستمرار على نمط واحد ، لأن الكلام اذا نقل عن اسلوب من اساليب الفصاحة الى اسلوب آخر كان احسن تطرية انشاط السامع واكثر ايقاظاً للاستعداد اليه .

(والى هذا) اى الى ما ذكره بقوله ثم ليس هذه الامور المذكورة ، الخ (اشار المصنف بقوله : فالبلغة صفة راجعة الى اللفظ) فيقال هذا اللفظ او هذا الكلام بليغ ، والسر في ذلك ان البلغة المطابقة ، وهي تحصل بالكلام . اى بمطابقة الكلام . لمقتضى الحال ، فتكون البلغة وهي المطابقة راجعة الى اللفظ اى الكلام لأنه المطابق (لكن لا من حيث انه) اى النمط والكلام (لفظ وصوت) مع

قطع النظر عن معناه (بل) رجوع البلاغة الى اللفظ والكلام (باعتبار
ايجادته) اي اللفظ والكلام (المعنى ، يعنى العرض المصوغ له الكلام)
والمراد من العرض المعنى الذى يعتبره البلغاء في كلامهم ، اي الخصوصيات
والجزايا التى يقتضيها الحال الزائدة على اصل المراد ، كالحذف والمذكور
والتقديم والتأخير وغيرها مما يقتضيها المقام

(بالتركيب) اي بسبب التركيب ، وهو طرف لعموم (متعلق
باجادته) حاصله . ان اعادة اللفظ والكلام للعرض اما هو بسبب التركيب
ولاجل ذلك وعند ذلك يتصف اللفظ والكلام بالبلاغة

قال في المثل السائر . وأما البلاغة فان اصلها في وضع اللمعة من
الوصول والانشاء . يقال بلغت المكان اذا انتهيت اليه . وبلغ الشيء
مسياء ، وسمى الكلام بلغة من ذلك ، اي انه قد بلغ الأوصاف
اللفظية والمعنوية .

والبلاغة شاملة للألفاظ والمعاني ، وهي احص من العصاحة كالانسان
من الحيوان ، فكل انسان حيوان وليس كل حيوان انساناً ، وكذلك
يقال كل كلام بلع فصيح وليس كل كلام فصيح بلغة

ويفرق بينها وبين العصاحة من وجه آخر غير الخاص والعام ، وهو
انها لا تكون الا في اللفظ والمعنى شرط التركيب ، فان اللفظة الواحدة
لا يطلق عليها اسم البلاغة ويطلق عليها اسم العصاحة ، اد يوجد فيها
الوصف المختص بالفصاحة وهو الحسن ، وأما وصف البلاغة فلا يوجد
فيها لخلوها من المعنى المعيد الذى ينظم كلاماً . انتهى .

(وذلك لما مر من انها) اي البلاغة (عبارة عن مطابقة الكلام
الفصيح لمقتضى الحال ، وظاهر ان الكلام من حيث انه ألفاظ مفردة

وكلم مجردة من غير اعتبار افادته المعنى عند التركيب لا يتصف بكونه مطابقاً له (اي لمقتضى الحال) (او غير مطابق) له ، (ضرورة ان هذا المعنى) اي المطابقة (انما يتحقق عند تحقق المعاني و) هو كما تقدم آتياً (الأغراض التي يصاغ لها الكلام)

قال الشيخ : ان اللفظ تبع للمعنى في النظم ، وان الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في الفص ، وانها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروف لما وقع في ضمير ولا محس في حاطر . انتهى .

وقال أيضاً ليس لنا اذا نحر تكلمنا في البلاغة والمصاحبة مع معاني الكلم المفردة شغل ولا هي مما يسهل وانما نمد الى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب . انتهى .

وليعلم ان اطلاق المصاحبة على البلاغة واقع في ألسنة علماء هذا الفن ، لا سيما الشيخ ، فإنه اطلقها عليها في مواضع من دلائل الاعجاز . فصح قول المحطوب (وكثيراً ما) وقوله (نصب) إما بمنح الأول وسكون الثاني مصدر بمعنى منصوب او ذو نصب ، وإما بضم الأول او كسر الثاني فهو عمل مبني المفعول ، حاصله ان كثيراً منصوب (على الظرفية) الزمانية (لأنه) هنا (من صفة الاحيان) اي الأزمان ، فكما ان اسم الزمان ينصب على الظرفية فكذا صفته ، فالله في زماناً كثيراً او حياً كثيراً .

قال في التصريح . والثالث (مما يعرض عليه الدلالة الظرفية) ما كان صفة لأحدهما (اي الزمان والمكان) كجلست طويلاً من الدهر شرقي الدار ، وطويلاً وشرقي معمول فيها منصوبان نصب ظرف الزمان

والمكان ، لأنهما لما وصف بهما الزمان والمكان عرضت لهما اسمية الزمان والمكان ، فطويلا صفة للزمان ومن الدهر بيان له وشرقي صفة للمكان وذكر الـدادو معين له ، والاصل زماناً طويلاً ومكاناً شرقياً . انتهى .

وقال بعض المحققين على شرح ابن عقيل : ذكر الشارح تبعاً للمناظم شيئاً واحداً مما ينوب عن الطرف وهو المصدر . الى ان قال . وقد بقي عليه اشياء تنوب عن الطرف زمانياً او مكانياً .

الأول . لفظ بعض وكل مضافين الى الطرف ، نحو « بحثت عنك كل مكان » و « سرت كل اليوم » ، وذلك من جهة ان كلمتي بعض وكل بحسب ما تضافان اليهما وقد مضى انهما ينومان عن المصدر في المفعولية المطلقة .

الثاني . صفة الطرف ، نحو « سرت طويلاً شرقي القاهرة » .

الثالث . اسم العدد المميز بالطرف ، نحو « مرخت ثلاثة ايام » و « سرت ثلاثة عشر فرسخاً » .

الرابع . اللفاظ معينة تنوب عن اسم الزمان نحو « احقاً انتهى هذا » .

قال بعض المحققين . ان قوله « لأنه من صفة الاحيان » الخ ، ان اراد الاستدلال على مجرد صحة النصب على الظرفية فمسلم ، وان اراد الاستدلال على وجوبه فمضوم ، لأنه يمكن ان يكون كثيراً نسباً على المفعولية المطلقة ، اي وتسمية كثيراً انتهى .

قال في التصريح : ينوب عن المصدر في الانتصاب على المفعول المطلق ما يدل على المصدر من صفة له ، كسرت احسن السير ، والاصل

سرت العير احسن العير ، فحذف الموصوف لدلالة اضافة صفة الى مثله عليه وثابت منابه وانتصبت . و « اشتمل السماء » والاصل الشملة السماء فحذف الموصوف وثابت صفة منابه .

ثم قال المحقق المتقدم ان قلت : ان التسمية وضع الاسم على المسمى ، وهو شيء واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وحيث فلا يصح وصفها بالكثرة . اجيب : بأنه على هذا الوجه يراد بالتسمية الاطلاق والاستعمال ، وهو يتعدد ، فصح الوصف بالكثرة .

ان قلت : على هذا كان مقتضى الظاهر ان يقول « كثيرة » فالجواب ان صفة المصدر لا يجب تأنيثها لتأنيثه ، لأنه مؤن وأن والفعل او ما والفعل والفعل لا يؤنث ، او ان التسمية لما كانت بمعنى الاطلاق ذكر الصفة نظراً لذلك ، ولعل العارح انهم ترك التثنية على ذلك الوجه لما ورد عليه مما علمت ، او ان الانتصاب على الوصفية في مثله معروف لا يحتاج الى تعرض ، فلهذا أشار الى وجه آخر من الالفاظ .

(و) أما (ما) الواقعة بعد كثيراً او بعد قليلاً فهي احتمالات سنقلها عن ابن هشام . والمتحصل من اول تلك الاحتمالات انها بعد كثيراً (لتأكيد معنى الكثرة والعامل) في كثيراً وكذلك في قليلاً (مما يليه) كيمى في المتى الاتي بعد هذا (على ما ذكره) الرمخسر (في الكشف في قوله تعالى « قليلاً ما تشكرون »)

وهذا نص ما في الكشف . « قليلاً ما يؤمنون » اى قايماً قليلاً يؤمنون ، وما مزيدة ، وهو ايمانهم ببعض الكتاب ، ويجوز ان تكون لقلة بمعنى العدم . انتهى .

قال الحافسي : واعترض بأن كون لقلة بمعنى العدم انما نقله

النحويون في نحو « اقل رجل يقول ذلك » و « قلما يقوم زيد »
و « قليل من الرجال يقول ذلك » ، وأما اذا كان قليلاً منصوباً
بفعل مثبت فنحو « قمت قليلاً » او « قليلاً ما قمت » فلا ينصب احد
الى أنه بمعنى النفي المحض . انتهى .

وفي ديل هذا الكلام تأمل يظهر وجهه مما يأتي .

قال ابن هشام : وأما قوله تدل « قليلاً ما يؤمنون » فما محتملة
لثلاثة أوجه :

« أحدها » . الريادة ، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في
« فيما رجة » فتكون حرواً باتفاق وقليلاً في معنى النفي مثلها
في قوله :

أصبحت فألقت مله فوق بلدة / قليل بها الأصوات إلا ناعها

وإما لإفادة التقليل مثلها في « أكلت أكلاً ما » ، وعلى هذا
يكون تعاقباً بعد تعاقب . ويكون التقليل على معنى « ويرغم قوم ان
ما هذه اسم كما قدمناه في « مثلاً ما بموضة »

وقال المحشي معلماً على قوله « قدمنا » هذا إشارة الى ما المعينة
للتقليل ، وقدمه في « مثلاً ما بموضة » حيث قال هناك وقيل
ما اسم مكررة صفة لثلاً ، اد لا معنى لكونها صفة لثلاً إلا إفادتها
تقليلاً . انتهى كلام المحشي

« والوجه الثاني » . النفي وقليلاً بمعنى مصدر محذوف او نظير
محذوف ، أي إيماناً قليلاً او زماناً قليلاً ، احاز ذلك بعضهم ويرد
أمران : أحدهما ان ما النافية لها الصدم فلا يعمل ما بعدها فيما
قبلها ، ويسهل ذلك شيئاً ما على تقدير قليلاً نعتاً للنظير ، لأنهم يشعرون

في الظروف ، وقد قال « ونحن عن فصلك ما استغنيا » . والثاني انهم لا يجمعون بين مجازين (وهما في الآية حذف الموصوف وتقديم المفعول على محله وكلاهما خلاف الاصل ، ومع ذلك مستنداً بنحو « احبى الأرض شباب الرمان » فان فيه ايضاً جمع بين مجازين احدهما تقديم المفعول والثاني شباب الزمان كما يأتي في باب الاسناد) . ثم قال : ولهذا لم يجيز وا « دخلت الامر » لثلاثا يجمعوا بين حذف في وتعلق الدخول باسم المعنى ، بخلاف « دخلت في الامر » و « دخلت الدار » واستقبهوا « سير عليه طويلاً » و « سير عليه سير طويلاً » او « زمن طويلاً » لثلاثا يجمعوا بين جعل الحدث او الزمان مسيراً وبين حذف الموصوف بخلاف « سير عليه » .

« والثالث » . ان تكون مصدرية ^م كهي وصلتها فاعل بعليل وقليل حال مفعول لمصدر . دل عليه المعنى : اى لعنهم الله فاحسروا قليلاً ايما نهم ، اجازة ابن الحاجب ورجح معناه على غيره . انتهى كلام ابن هشام مع ذكر بعض الحواشي على كلامه في الاشياء .

وقال بعض ارباب الحواشي على قوله « ويسهل ذلك شيئاً ما » الخ في الشرح الظاهر انه لا ينبغي ان يسهل هذا المصنف ذلك ولا شيئاً ما . لانه صرح بأن هذا الاتباع في تقديم الظرف المفعول لما بعد ما عليها مخصوص بالشعر والكلام في غيره ، بل في اوضح الكلام وأقول : لم يرد المصنف من هذا الكلام الا بيان ان هذا الرد ليس في هذين التقديرين على حد سواء ، بل انه يسهل يسيراً على تقدير قليل نعتاً لظرف ، ولا يسهل شيئاً على تقدير كونه نعتاً لمصدر . ولا يخفى ان ذلك لا يقتضى جواز تقديم الظرف المفعول لما بعد ما النافية

عليها في نشر الكلام فصلا عن الصحة ، فان قوله « سهل شيئاً ما »
اشارة الى جوازه في الشعر لكونه اولي بالجوار - انتهى .

(اي في كثير من الاحيان) اي حيناً كثيراً او تسمية كثيراً
(يسمى ذلك الوصف المذكور) في قوله . فالـ بلاغة صفة راجعة الى
اللفظ - الخ (فصاحة ايضاً كما يسمى) ذلك الوصف (بلاغة) .
والحاصل . ان العصاحة يطلق على مطابقة الكلام لمقتضى الحال ،
كما ان البلاغة ايضاً يطلق عليها ، فكثيراً ما يكون المراد بالعصاحة
ما هو المراد بالبلاغة ، لا ما تعدم من حلوص الكلام من ضعف التاليف
وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها .

(وفي هذا) اي في قوله وكثيراً ما يسمى فصاحة ايضاً (اشارة
الى دفع التناقض المحتمل من كلام الشيخ في دلائل الاعجاز ، فانه
ذكر في مواضع منه ان الفصاحة صفة راجعة الى المعنى والى ما يدل
عليه باللفظ دون اللفظ صفة)

ومن تلك المواضع ما هذا نصه : « فصل » وهذا فن من الاستدلال
لطيف على بطلان ان تكون العصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ :
لا تخلو العصاحة من ان تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع
او تكون صفة فيه معقولة تعرف بالقلب ، فمحال ان تكون صفة في
اللفظ محسوسة ، لأنها لو كانت كذلك اكل ينبغي ان يستوي السامعون
لفظ العصيح في العلم بكونه فصيحاً ، واذا بطل ان تكون محسوسة
وجب الحكم بضرورة بأنها صفة معقولة ، واذا وجب الحكم بكونها
صفة معقولة فاذا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها النقل دون
الحس الا دلالتها على معناه ، واذا كان كذلك لزم منه العلم بأن

وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه ،
وهذا ما لا يبقى لمعاقل معه عذر في الشك . والله الموفق للصواب
- انتهى -

(و) ذكر (في بعضها) اى في بعض المواضع الآخر من دلائل
الاعجاز (ان فضيلة الكلام) اى فصاحته (للفظه لا لمعناه ، حتى
ان المعانى مطروحة في الطريق يعرفها الأعجمي) وهو من لا يفصح
وان كان عربياً (والعربي) وهو المنسوب الى سكان الأمصار كما في
المجمع ، او من كان ثابت النسب في العرب وان كان غير فصيح
كما في المصباح . والأول انبى بطراً الى ما بعده - اى القروي - بناء
على معناه الاول الآتى ، والثاني اولى نظراً الى ما قبله اى الأعجمي ان قلنا
معناه . كما في دلائل الاعجاز - الذي لا يعرف معانى ألفاظ العربية
اصلاً . ويؤيد ذلك ان الأعجمي جاء في كلام الجاحظ يحدون ان
يكون في اوله همزة ، ونحن لنقل كلامه عن قريب والشيخ اعرف
بكلامه (والقروي) من كان منسوباً الى القرية .

قال في المصباح القرية هي الضيعة وقال في كفاية المتعقظ : القرية
كل مكان اتصلت به الأبنية واتخذ قراراً ، وتقع على المدن وغيرها
والجمع قرى على غير قياس . قال بهم : لأن ما كان على فلاة
من المعتل فبابه ان يجمع على فعل بالكسر . مثل ظبية وظباء
وركوة وركاء ، والنسبة اليها قروي على غير قياس

(والبدوي) المنسوب الى البادية . قال في المصباح : البدوي مثل
فلس خلاف الحضري ، والنسبة الى البادية بدوي على غير قياس - انتهى
(ولا شك ان الفصاحة من صفاته العاصلة ، فتكون راحة الى

اللفظ دون المعنى) الى هنا كان كلام الشيخ في ان الفصاحة صفة راجعة الى اللفظ دون المعنى ، ثم ايد هذا بنقل كلام عن الجاحظ وهذا نصه : ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وان سبيل المعنى الذي يمر به سبيل الشيء الذي يقع التصوير فيه ، كالفضة او الذهب يصاغ منهما حاتم او سوار ، فكما انه محال اذا انت اردت النظر في صوغ الخاتم وجودة العمل وردائه ان تنظر الى العضة الحاملة لتلك الصورة او الذهب الذي وقع به ذلك العمل ، كذلك محال اذا اردت ان تعرف مكان الفضل ، والمزبة في الكلام ان تنظر في مجرد معناه ، وكما لو فصلنا حاتماً على حاتم - بأن تكون قمة هذا أحود او فضته انفس - لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو حاتم كذلك ينبغي اذا فصلنا بيتاً على بيت من اجل معناه ان لا يكون ذلك تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام - الى ان قال - والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها المعجمي والعربي والقروي والاندودي ، وانما الشأن في اقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك ، وانما الشعر صياغة وسرب من التصوير - انتهى .

ولا يخفى عليك ان بهذا يظهر ان الأصمعي ، الآلاف من غلط النساخ فلا وجه لما في بعض الحواشي من احمية اسقاط الواو - فتأمل جيداً (فوجه التوفيق بين الكلامين) اي كلام الشيخ في المواضع التي ذكر أن الفصاحة صفة راجعة الى المعنى دون اللفظ ، وكلامه في بعض المواضع الأخر التي ذكر فيها ان فضيلة الكلام للفظه لا لمعناه (انه) اي الشيخ (اراد بالفصاحة) والتفصيلاً (معنى البلاغة كما) قدمنا ان اطلاق الفصاحة على البلاغة وقع في ألسنة العلماء ، وسيأتى نقله

عن القوشعي ايضاً والشيخ (صرح به) اي بأنه اراد بالمصاححة معنى البلاغة في مواضع كثيرة من دلائل الاعجاز ، (فحيث اثبت انها) اي المصاححة (من صفات الألفاظ اراد انها) بالنسبة الى الألفاظ من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف ، وذلك لأنها ليست من صفات الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة وكلم مجردة ، بل تكون من صفاتها (باعتبار افادتها المعاني عند التركيب) كما نقلناه عنه آنفاً (وحيث نفى ذلك) اي نفى كونها من صفات الألفاظ (اراد) بالعمى (انها ليست من صفات الألفاظ المفردة والكلم المجردة ، من غير اعتبار التركيب) الموجب لافادتها المعاني (وحيث نفي) اي حين اراد بالاثبات شيئاً وبالنفي شيئاً آخر - كما بينا - فمفهوم انه (لا تناقض) بين الكلامين (لتعابير محلي النفي والاثبات) وذلك لما ثبت في محله من انه يشترط في التناقض الاتحاد في امور ثمانية ، كما قال قائلهم في شعره المارسي .

در تناقض همت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مكان
وحدت شرط اضافه جزء و كل قوه و فعل است در آخر زمان
(هذا خلاصة كلام المستف) في دفع التناقض المتوهم من كلام الشيخ مع توضيح منا ، وحاصله ادعاء عدم الاتحاد مكاناً كما يظهر من كلام الخارج نقلاً عنه ، او شرطاً كما يظهر من التأمل الصادق (و) كيفما كان هذا دفع وتفسير بما لا يرضى صاحبه ، لأن الدفع وطريقه ليس بما ادعاء من تعابير محلي النفي والاثبات او الشرط، بل الدفع انما هو بتعابير الموضوع - اعني المصاححة - و (كأنه) اي المستف وقع فيما وقع فيه لأنه (لم ينصف دلائل الاعجاز حق النصفح ليطلع على ما هو مقصود الشيخ) من المصاححة في الكلامين ، (فان

(معصوم) مجموع (كلامه فيه) اي في دلائل الاعجاز (هو ان الفصاحة)
عندهم (تطلق على معنيين) متغايرين . (احدهما ما مر في صدر
المقدمة) من ان الفصاحة في المفرد خلوصه من تناثر الحروف والغرابه
ومخالفة القياس اللغوي ، وفي الكلام « خلوصه من ضعف التأليف
وتناثر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها » (ولا نزاع في رجوعها) اي
الفصاحة بأحد هذين المعنيين (الى نفس اللفظ ، و) المعنى (الثاني)
الذي تطلق الفصاحة عليه (انها وصف في الكلام به) اي بهذا الوصف
(يقع التفاضل ، و) به (يثبت الاعجاز) للقرآن (وعليه) اي
على هذا الوصف (تطلق البراعة والملاعة والبيان) والفصاحة (وما
شاكل ذلك) مما يدل على فضيلة فيها (ولا نزاع ايضاً في ان الموصوف
بها عرفاً هو اللفظ ، اذ يقال) عرفاً (لفظ فصيح ولا يقال معنى
فصيح) .

ومن مواضع التي ينحصر منه ان الفصاحة عندهم تطلق على ذلك
المعنيين ما هذا نصه : واعلم انك كلما نظرت وجدت سبب العناد
واحداً ، وهو طهم الذي ظنوه في اللفظ وجعلهم الأوصاف التي تجري
عليه كلما اوصافاً له في نفسه ومن حيث هو لفظ وتركهم ان يميزوا
بين ما كان وصفاً له في نفسه وبين ما كانوا قد اكسوه اياه من اجل
امر عرض في معناه . ولما كان هذا دأبهم ثم رأوا الناس واطهر شيء
عندهم في معنى الفصاحة تقويم الاعراب والتعظيم من الناس لم يشكوا
أنه ينبغي ان يعتمد به في جملة المزايا التي يفاضل بها بين كلام وكلام
في الفصاحة ، وذهب عنهم ان ليس هو من الفصاحة التي يهينها امرها
في شيء ، وان كلامنا في فصاحة تعجب للفظ لا من اجل شيء يدخل .

في النطق ولكن من اجل لطائف تدرك بانهم ، واما نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لاحد الكلايين على الآخر من بعد ان يكونا قد برئنا من اللحن وسلما في ألفاظهما من الخطأ . انتهى .

فظهر انه لا نزاع بينهم في الموسوف في كل واحد من قسمي الفصاحة وفيما هي راجعة اليه ، (وانما النزاع في ان منشأ هذه الفضيلة) التي تطلق عليها البراعة والبلاغة والبيان والفصاحة وما شاكل ذلك (ومحملها هو اللفظ او المعنى) اللغوي الذي يسمى فيما بعد المعنى الاول ، فقال فريق منهم منشأها هو اللفظ وحده ، وفريق آخر انه هو المعنى الاول وحده .

(والشيع ينكر على كلا الفريقين) اي الفريق الذي يقول منشأ هذه الفضيلة هو اللفظ وحده والفريق الذي يقول منشأها هو المعنى وحده (ويقول : ان الكلام الذي يصدق فيه النظر ويقع به التفاضل هو الذي يدل باعظه على المعنى اللغوي) أو الشرعي أو العرفي (ثم تجد لذلك المعنى دلاله ثانية على المعنى المقصود) كالمضيافة في كثير رماد القدر وطول القامة في طويل النجاد ، وكون المرأة مترفة ممدومة في قولك فيها « يؤم الضحى » ، وأما الكلام الذي ليس له دلالة ثانية ولا يصدق فيه النظر فسيأتي انه ملحق بأصوات الحيوانات (فهناك) ثلاثة اشياء - (ألفاظ ، ومعان اول ، ومعان ثوان) .

ومما يدل على ذلك انه قال في موضع من دلائل الاصجاز ما هذا نصه : الكلام على ضربين : ضرب انت تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك اذا قصدت ان تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت « خرج زيد » وبلاطلاق عن عمرو فقلت « عمرو

منطلق ، وعلى هذا القياس وضرب آخر انت لا تصل منه الى العرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن بذلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض ، ومدار هذا الامر على الكناية والاستعارة والتشبيه - الى ان قال - : اولا ترى انك اذا قلت « هو كثير رماذ القدر » او قلت « طويل النجاد » او قلت في المرأة « تؤم الضحى » فانك في جميع ذلك لا تريد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك ، كمعركتك من كثير رماذ القدر انه مضطرب ومن طويل النجاد انه طويل القامة ومن تؤم الضحى في المرأة انها مترفة مخمومة لها من يكفها امرها .

ثم قال : واذا قد عرفت هذا الجملة فهنا عبارة مختصرة ، وهي ان تقول المعنى ومعنى كالمعنى : تعني بالمعنى المعلوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفرض بك ذلك المعنى الى معنى آخر - انتهى .

(والشيخ يطلق على الاول بل على ترتيبها) اي المعاني الاول (في النقص ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذوها) اي المعاني الاول (اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات) .

فانه قال في جملة كلام له : ان النظم في الحروف هو تواليها في النطق فقط ، وليس نظمها بمقتضى معنى (اي ليس واجباً لمعنى اقتضاء) ولا النظم بمقتضى ذلك رسماً من العقل اقتضى ان يشعري في نظمها لها ما تحراه ، فلو أن واضع اللغة كان قد قال

وهو مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي الى فساد ، وأما نظم الكلم
فليس الأمر فيه كذلك ، لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها
على حسب ترتيب المعاني في النفس . فهو نظم يتمر فيه حال المنظوم
بعضه مع بعض . وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء
كيف جاء واتفق ، وكذلك كان عندهم نظيراً للنسخ والتأليف والصياغة
والبناء والوشى والتجوير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها
مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك
وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح

وقال ايضاً - لو كان القصد بالنظم الى اللفظ نفسه دون ان يكون
الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على حدوها لكان
ينبغي ان لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم او غير الحسن فيه ،
لأنهما يحسان ، وتوالي الألفاظ في النطق احساساً واحداً ولا يعرف احدهما
في ذلك شيئاً يجهله الآخر .

وقال ايضاً : اعلم ان ما ترى انه لا بد منه من ترتيب الألفاظ
وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالمعكرو ، ولكنه
شيء بسبب الأول (اي المطلوب الأول وهو المعنى الأول - فتأمل)
ضرورة ، من حيث ان الألفاظ اذا كانت اوعية للمعاني فانها لا
محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فدا وجب لمعنى ان يكون اولاً
في النفس وجب اللفظ الدال عليه ان يكون مثله اولاً في النطق
- انتهى .

(و) الشيخ (يحكم قطعاً بأن الصحاح) بالمعنى الثاني - اي
الوصف الذي به يقع التفاضل ويثبت الإعجاز - (من الأوصاف

المراجعة إليها) أى إلى المعاني الأول (وإن العضية) التي بها يستحق الكلام أن يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك من الأوصاف التي تدل على فحامته وعظمته وارتفاع شأنه (إنما هي) أى الأوصاف (فيها) أى في المعاني الأول (لافي الالفاظ المنطوقة التي هي الأصوات والحروف) هذا العطف - أى عطف الحروف على الأصوات - من العويصات ، وذلك لما في ماهية الحروف من اختلاف الآراء .

قال القوشجي في بحث المسموعات من التجريد : قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في اللمدة والثقل تميزاً في المسموع ، والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروف عند بعض وسيجوع المعارض والمعارض عند آخرين . انتهى .

فلا يصح العطف الأعلى القول الثاني المنسوب إلى بعض ، فلاوجه لما قاله العاقل المعشي من أن العطف مبنى على أن اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ، وذلك لأن قولهم « اللفظ صوت معتمد على مخارج الحروف » ظاهره هو القول الثالث المنسوب إلى آخرين ، لأن المراد بالاعتماد هي الكيفية العارضة ، والظاهر من العطف - كما قلنا - أن الحروف نفس الأصوات ، فنأمل جيداً ،

(ولا في المامسي الثواني التي هي الأغراض التي يريد المتكلم اثباتها أو نفيها) كالمضايقة وطول اللمة والمتروية والمخدومية .

(فحيث يثبت) الشيخ (أنها) أي التفضيلة والبلاغة والفصاحة وما شاكل ذلك (من صفات الالفاظ أو) يثبت أنها من صفات

(المعاني) فحيث (يريد بهما) أي باللفاظ والمعاني كلاهما (تلك المعاني الأولى) أي كثرة الرماد وطول النجار وتسمية الضحى مثلاً فقط ، أي يريد باللفاظ المعاني الأولى اللفوية ، كما أنه يريد بالمعاني أيضاً تلك المعاني الأولى اللفوية ، وسيذكر وجه التعبير باللفاظ وإرادة تلك المعاني بعيد هذا في قوله « كما قال » الخ .

(وحيث ينمى) الشيخ (أن يكون) العضيلة والبلاغة والنصاحة وما شاكل ذلك (من صفاتهما) أي اللفاظ والمعاني (يريد) الشيخ (باللفاظ اللفاظ المنطوقة) التي هي الأصوات والحروف ، يعني اللفظة المركبة من « ك » « ت » « د » « ر » ، مثلاً ونحوها (و) يريد (بالمعاني المعاني الثواني) أي الموضوعة وطول العامة والمترقية ونحوها (التي جعلت مطروحة في الطريق وسويها) أي في المعاني الثواني (بين العامة والخاصة) أي بين الجمعي والعربي والفروي والبدوي ، أي بين الصحيح وغير الصحيح .

قال في دلائل الإعجاز مشيراً إلى ذلك ما هذا نصه : أنهم لم يوجبوا اللفظ ما أوجبه من العضيلة ، وهم يفتنون خلق اللسان وأحراس الحروف ، ولكن جعلوا كالمواضعة ، فيما بينهم أن يقولوا اللفظ وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه ، ويمنون الذي عناه الجاحظ حيث قال وذهب الشيخ (يعني استاذ الجاحظ) إلى استحسان المعاني والمعاني مطروحة وسط الطريق يعرفها العربي والعجمي والمصري والبدوي ، وإنما الشعر صياغة لا يهرب من التصوير . انتهى .

توضيح ذلك . ان المخاطب اذا كان منكراً مثلاً فكل متكلم . سواء كان من العامة او الخاصة . يعرف ان المقام يقتضى التأكيد لكن الخاصة يعرف كيفية التأكيد وترتيب المعاني الاول المستلزم لترتيب الالفاظ حتى يزول انكاره . بخلاف العامة فانهم غافلون عن ذلك .

(ولست ابا احمل كلامه) اي الشيخ (على هذا) اي على ما حققه التفاضلي وبينه بقوله : ان الشيخ ينكر على كلا الفريقين . الى قوله - وسوى فيها بين العامة والخاصة (بل هو) اي الشيخ (يصرح به) اي بما حققه وبينه (مراراً) اي مكرراً ، اي في مواضع متفرقة (كما قال) الشيخ في تلك المواضع المتفرقة ما يتحصل منه ما ذكره التفاضلي بقوله . لما كانت المعاني . الى قول الخطيب . ولها طرفان ، فما ذكره ليس نص عبارة الشيخ كما انه ليس مما ذكره الشيخ في موضع واحد بل هو محصول مجموع ما ذكره في مواضع متفرقة .

(لما كانت المعاني) الاول اللغوية (تبين بالالفاظ ولم يكن لترتيب) تلك (المعاني) الاول اللغوية (سبيل الا بترتيب الالفاظ في المنطق تجوزوا) اي ارتكبوا المجاز (فسروا عن ترتيب المعاني) الاول (بترتيب الالفاظ) اي قالوا ترتيب الالفاظ وارادوا منه ترتيب المعاني مجازاً ، كما قالوا الامد وارادوا منه الرجل الشجاع مجازاً (ثم) ارتكبوا مجازاً آخر فسروا (بالالفاظ بحذف الترتيب) اي قالوا « الالفاظ » وارادوا منه ترتيب الالفاظ ، فاذا قالوا « ان العضيلة راجعة الى الالفاظ » يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب

الألفاظ ، ثم يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب المعاني الأول اللغوية .

(و) بتقزير اوضح : (اذا وصعوا اللفظ بما) اي بوصف (يدل على تفخيمه) مثلا : اذا قالوا لفظ بليغ او فصيح او بارع وما شاكل ذلك (لم يريدوا) حيثئذ توصيف (اللفظ المنطوق) الذي هو صوت وحرف (ولكن) يريدون توصيف (معنى اللفظ) اي المعنى الأول اللغوي (الذي دل به على المعنى الثاني) الذي هو الغرض الأقصى من اللفظ ، كالمضاربة في كثير الرماد .

(والسب) في اثبات دينك المعازين (انهم لو جعلوها) اي الأوصاف الدالة على تفخيم اللفظ (اوصافاً للمعاني) اي او قالوا معنى بليغ او فصيح او بارع وما شاكل ذلك (لما فهم) حيثئذ انهم ارادوا بذلك (انها) اي الصفات (صفات للمعاني الأول) اللغوية (المفهومة) من اللفظ (اعني الرياضات) على اصل معنى الكلام كالتأكيد مثلا (والكيفيات) كالقديم والتأخير مثلا (والخصوصيات) كذكر اللازم واردة الملزوم في الكفاية مثلا (جعلوها كالمواضعة) والاسطلاح (فيما بينهم ان يقولوا « اللفظ » وهم يريدون) باللفظ (الصورة التي حدثت في المعنى) الأول (والحاصية التي تجددت فيه) اي في المعنى الأول .

هذا ، ولكن لا يخفى ما في كلامه من التهاوت وسوء التعبير ، ولذلك قال العاضل المعشي ما هذا ، قيل عليه المعلوم مما سبق استعمال الألفاظ في نفس المعاني الأول ، والمفهوم من هذا استعمالها في الصورة الحادثة فيها ، وبينهما تضاف فكم يحمل هذا الكلام نتيجة

لما سبق على ما يشعر به الفاء من « فجعلوا »

اجيب : بأن الشيخ يطلق على المعاني الأول الخصوصية والصور ونظائرها بمبالغة تنبيهاً على انهم - وان كانوا يطلقون الألفاظ على نفس تلك المعاني ويصفون الألفاظ بالبلاغة وما شاكل ذلك - الا ان مدار توصيفها على ما في تلك المعاني من الصور والخواص ، فكأن المعاني الأول نفس الخصوصية ، وبهذا صح التفريع .

وقبه نظر ، لأن هذا الجواب يشعر بأن المراد بها بالصورة والخاصية نفس المعاني الأول ، وقوله « حدثت في المعنى وتجددت فيه » مانع من الحمل على ذلك ، والا ظهر في الجواب المصير الى حذف المضاف ، اى هل الصورة والخاصية - انتهى .

ولا ينبغي عليك ان فيما جعله الأول ايضاً نظر واضح يظهر وجه ذلك من التأمل في قوله « في المعنى » و « فيه » فتأمل جيداً .

(وقولنا صورة) اى الحكم بأن التى حدثت في المعنى الأول صورة ، ليس على حقيقة ، لأن الصورة في الحقيقة - على ما يأتى في باب الفصل والوصل نقلاً عن المفتاح - ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة والمزايا والخواص والزيادات التى تحدث في المعنى الأول لا يمكن ادراكها بتلك الحواس ، لأنها من المعاني التى تدرك بالعقل والحواس الباطنة ، فجعلها صورة من باب المجاز ، فالحكم بكونها صورة (تمثيل وقياس) اى تشبيه (لما ندركه بعقولنا على ما ندركه بأبصارنا ، فكما ان تمين انسان من انسان) آخر (يكون بخصومية توجد في هذا) الانسان كالبياض والسواد واللحية وصدعها مما يمكن ان يمين الانسان به (دون) ان توجد تلك الخصوصية في (ذاك)

الانسان الآخر (كذلك يوجد بين المعنى في بيت) او في كلام منشور (وبينه) اى المعنى (في بيت آخر) او في كلام منشور آخر (فرق ، فصرنا من ذلك المرق بأن قلنا للمعنى في هذا) البيت او الكلام المنشور (صورة غير صورته) اى المعنى (في ذلك) البيت الآخر او الكلام المنشور الآخر .

(وليس هذا) التعبير (من مبدعاتنا) ومخترعاتنا (بل هو) اى هذا التعبير (مشهور في كلامهم) اى علماء البلاغة (وكفاك) ما نقلناه آنفاً من (قول الجاحظ) واسما الشعر صناعة وصرب من التصوير ،) وقد تقدم نقل هذا أيضاً في الجزء الاول .

(وهذا) اى الذي نقله من الشيخ بعد قوله : بل هو يصرح به مراراً ، الى هنا (بذاتنا ذكره الشيخ في مواضع متفرقة من دلائل الاعجاز ، لكنه لم يذكره بهذا الترتيب الذى نقله عنه ، ولا ضير في ذلك ، اذ المقصود اثبات ان ما نسبته الى الشيخ ليس الا صريح كلامه في المواضع المنفرقة ، فحكم البعض على الشارح على ما نقله الفاضل المحشي بأن ذلك لا ينبغي ان يظن بمثل الشارح ليس على ما ينبغي .

وانني ليمجرتني نقل بعض ما قاله في بعض تلك المواضع وان كان يلزم منه التكرار ، قال في موضع من دلائله : واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بمقولنا على الذى نراه بأبصارنا ، فلما رأينا البيوت بين آحاد الاجناس تكون من جهة الصورة ، فكان بين الانسان من انسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذلك ، وكذلك كان الامر في المصنوعات ، فكل بين خاتم

من خاتم وسوار من سوار بذلك . ثم وجدنا بين المعنى في احمد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقاً عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك ، وليس العبارة من ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ، ويكفيك قول الجاحظ « وانما الشعر صناعة وصرب من التصوير » . انتهى .

(ثم انه) اى الشيخ (شدد الكير) في مواضع متفرقة آخر (على من زعم ان الفصاحة) . بالمعنى الثاني لا التي ذكرت في صدر المقدمة . تكون (من صفات الألفاظ المنطوقة) التي هي الاصوات والحروف (وهى) الشيخ (في ذلك) التشديد والنكير (كل ما غ و قال) ما حاسه ان (شبه الفساد) اى فساد الزعم المذكور (عدم التميز بين ما هو وصف للشيء في نفسه وبين ما هو وصف له من اجل امر عرض في معناه ، فلم يعلموا . أى زعمى) عند توصيف اللفظ بالفصاحة والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك (الفصاحة) بالمعنى الثاني وهي (التي تعجب للفظ لا من اجل شيء يدخل في المنطق بل من اجل لطائف) وكنهيات معنوية (تدرك بالفهم) السليم والذوق المستقيم

قال في دلائل الاعجاز . واعلم انه لا يصادف القول في هذا الباب موقفاً من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من اهل الذوق والمعرفة ، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومى اليه من الحسن واللفظ اصلاً ، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام فيجد الاربعية تارة ويعرى منها اخرى ، وحتى اذا اعجبته عجب

واذا نبهته لموضع المزية اتبه ، فأما من كانت الحالان والوجهان عنده
ابداً على سواء وكان لا يتفقد من امر النظم الا الصحة المطلقة والا
احكاماً ظاهراً فما اقل ما يجدي الكلام معه ، فليكن من هذه صفته
عندك بمنزلة من عدم الاحساس بوزن الشعر والنوع الذي يقيمه به
والطبع الذي يميز صحيحه من مكسوره ومزاحفه من سالمه وما خرج
من البحر مما لم يخرج منه ، في بك لا تتصدي له ولا تتكلف تعريفه
لعلمك انه قد عدم الاداة التي معها تعرف والحاسة التي بها تعدد ،
فليكن قدحك في زندوار والحك في عود انت تطمع منه في نار
- انتهى -

وليعلم ان التوصيف المذكور والعلم المتقدم اما يكون (بعد
سلامته) اي اللفظ (من اللحن) اي القلظ (في الاعراب) النحوى
(والخطأ) الصرفي (في) مادة (الالفاظ) ثم اذا لا تفكر ان تكون
مذاقة الحروف (اي ملائمتها للطبع) وسلامتها (اي سهولة النطق بها
(يوجب المضيلة) المؤثرة في البلاغة والصراحة) ويؤكد امر الاعجاز
وانما تفكر ان يكون الاعجاز به (اي بالمذكور من مذاقة الحروف
وسلامتها (و) ان (يكون هو) لى المذاقة وسلامة الحروف فقط
(الأصل والعمدة) في امر البلاغة والاعجاز .

(وما ادقهم في العيبة) اي في ان زعموا أن الصراحة من صفات
الالفاظ (انه لم يسبح عاقل) مدرك فصاحة الكلام ان (يقول
« معنى فصيح ») بل صبح دائماً من ذلك العاقل انه يقول « لفظ
فصيح » فمن اجل ذلك صبح ان يزعم ان الصراحة من صفات الالفاظ
فالحكم عليه بفساد زعمه في غير محله .

(والجواب ان مرادنا) نحن المتدبرين في منشأ الفضائل والمزاي (ان) منشأ (العضيلة التي بها يستحق اللفظ ان يوصف بالفصاحة) والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك (اما تكون في المعنى دون اللفظ) .
(و) ان قلت : اذا كان الأمر على ما ذكر من ان منشأ تلك الفضيلة في المعنى ، فما المانع من ان يقال « معنى فصيح » ، وما السبب في عدم سماع ذلك من عاقل مدرك فصاحة للكلام ؟

قلنا : ان المانع من ذلك القول والسبب في عدم السماع ان (الفصاحة) بالمعنى الثاني ، اى البلاغة (عبارة عن كون اللفظ على وصف) وهو كونه من حيث المعنى مطابقاً لمقتضى الحال ، ومعلوم ضرورة انه (اذا كان) اللفظ (عليه) اى على ذلك الوصف (دل) لللفظ (على تلك العضيلة) فالمعنى لتلك العضيلة - وان كان هو المعنى لا غير - لكن الدال عليها والموصوف بها اللفظ لا غير (فيمتنع ان يوصف بها) اى بتلك الفضيلة (المعنى كما يمتنع) ايضاً (بأنه) اى المعنى (دال) ، وذلك لأن المعنى - كما قلنا - منشأ لا دال .

وأحسن ما قيل في المقام ما ذكره بعض المحققين نقلاً عن قوانين البلاغة ، وهذا هو البلاغة شيء يتقدم من المعنى وينتهي الى اللفظ والفصاحة (بالمعنى الذى مر في صدر المقدمة) شيء يتقدم من اللفظ وينتهي الى المعنى ، فان فيها جمعاً بين ما افترق من كلام الناس . انتهى .

(ولها - اى للبلاغة في الكلام - طرفان) : احدهما (اعلى) وهو الطرف الذى (اليه ينتهى البلاغة) صموداً (كذا) قال الخطيب (في)

كتابه (الايضاح) ولكن بتعبير يصير غير متخل بالمقصود ، اذ نصه
فيه : وللبلاغة طرفان اعلى اليه تنتهى . انتهى .

(وهو) اى الطرف الاعلى (حد الاعجاز وهو) اى الاعجاز
عندنا البيانين (ان يرتقى الكلام في بلاغته) فقط (الى ان يخرج)
الكلام بذلك الارتقاء (عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته) واما
عند غيرنا فالاعجاز يمكن ان يكون بغير ذلك مما ذكرناه في الجزء
الاول وسيأتى عتريب ايضاً .

قال في دلائل الاعجاز : ولم ازل منذ خدمت العلم انظر فيما
قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والدراسة ، وفي بيان
المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد منها ، فأجد بعض ذلك كالرمز
والايماء والاشارة في خفاء ، وبعضه كالتمثيل على مكان النخس ليطلب
وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج ، وكما يفتح لك الطريق الى
المطلوب لتسلكه وتوضح لك القاعدة لتسنى عليها ، ووجدت المعول
على ان هما ظناً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً
وتعبيراً ، وان سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاوزة سبيلها
في الاشياء التي هي حقيقة فيها ، وانه كما يفضل هناك النظم النظم
والتأليف التأليف والنسج النسج والصياغة الصياغة ، ثم يعظم العضل
وتكثر الهزبة حتى يفوق الشيء نظيره والمجاس ل درجات كثيرة ،
وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً
ويتقدم منه الشيء الشيء ، ثم يزداد من فضله ذلك وترقى منزلة فوق
منزلة ويطو مرقباً بعد مرقب ويستأنف له غاية حتى ينتهى الى حيث
تنقطع الأطماع وتعسر الطنون وتستط القوى وتمتوى الاقدام في

العجز - انتهى .

وقال في موضع آخر : لولا أنهم سمعوا القرآن وحين تحدوا إلى معارضته سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله ، وأنهم قد رأوا أنفسهم فأحبوا بالعجز على أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريباً منه لكن محالاً أن يدعوا معارضته وقد تحدوا إليه وقرعوا فيه وطولبوا به ، وإن يتعرضوا لشا الأسته ويقنعوا موارد الموت .

قال النخواجه في التعرید : وأعجاز القرآن قيل لفصاحته ، وقيل لأسلوبه وفصاحته معاً ، وقيل للمصرفة .

وقال القوشعي في شرحه : والكل محتمل ، اتفق الجمهور على أن أعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في من البيان وأحاطتهم بأساليب الكلام ، والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو أعم منها ومن البلاغة ، وإطلاقها على هذا المعنى شائع . وقال بعض المعتزلة : أعجازه لأسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار . وقال القاضي الباقلاني وإمام الحرمين : إن وجه الإعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الأسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما ، إذ ربما يدعى أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعظم البلغاء لا ينحط عن جمالة القرآن انحطاطاً بيناً قطعاً اللوهم ، وربما يقدر نظم دكيك نظم القرآن على ما روى من ترهات منيمنة الكذاب « الفيل وما الفيل ، وما أدراك ما الفيل » له ذنب وثيل ، وخرطوم طويل » . وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتنى من

الشيعية الى ان اجهازه بالعرفة ، وهي ان الله تعالى صرف همم المتعبدين عن معارضته مع قسوتهم عليها ، وذلك إما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم . واحتجوا بوجهين : الاول انا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور . ومركباتها القصيرة ، مثل « الحمد لله » ومثل « رب العالمين » وهكذا الى الآخر ، فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة - انتهى محل الحاجة من كلامه .

ومن هذه الأقوال او خصوص الأخيرة نشأ توهم فاسد اشار اليه بقوله : (فان قيل : ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة ، وعلم البلاغة كمثل باتمام هذين الأمرين) أى المطابقة والفصاحة (فمن اتقنه) أى علم البلاغة (واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما) أى الأمرين (حق الرعاية فيأتي) من اتقنه (بكلام هو في الطرف الأعلى من البلاغة ولو بمقدار اقل سورة) فلا يصح القول بأن الطرف الأعلى هو حد الاعداد

(قلنا) في جواب هذا التوهم الفاسد . انه (لا يعرف بهذا العلم) أى علم البلاغة (الا ان هذا الحال) أى الامكان مثلاً (يقتضي ذلك الاعتبار) أى التأكيد (مثلاً ، واما الاطلاع على كمية الاحوال وكيفيةها) في الشدة والضعف (ورعاية الاعتبارات بحسب) اقتضاء . (المقامات) التي يتوقف عليها الاتيان بكلام هو في الطرف الأعلى (فأمر آخر) لا تعلق له بعلم البلاغة (ولو سلم) ان الاطلاع على ما ذكر له تعلق بعلم البلاغة وعلم البلاغة كمال له (فامكان الاحاطة بهذا العلم لغیر علام الفهوب ممنوع كما مر) نقله عن السكاكي ضد

التوفيق بين ما ذكر في هذا الكتاب في قوله « إذ به يكشف عن وجوه الإعجاز في نظم القرآن استارها » وبين ما ذكر في المفتاح « من أن مدرك الإعجاز هو الذوق ليس إلا » فراجع (وكثير من مهرة هذا الفن تراء لا يقدر على تأليف كلام بليغ فضلاً عما هو في الطرف الأعلى) .

قال في المثل السائر : ويحكى عن المبرد رحمه الله تعالى أنه قال : ليس أحد في زمانى إلا وهو يسألنى عن مشكل من معانى القرآن أو مشكل من معانى الحديث سوى أو غير ذلك من مشكلات عام العربية فأنا أمام الناس في زمانى هذا ، وإذا عرضت لي حاجة إلى بعض أخواني وأردت أن أكتب إليه شيئاً في أمرها أحجم عن ذلك ، لأنى أرتب المعنى في نصي (م أحاول) أن أصوغه بألفاظ مرسية فلا أستطيع ذلك ، ولقد صدق في قوله هذا وانصرف غاية الانصاف

(وما يقرب منه) أى من حد الإعجاز وهذا بناء على ما قال : من أن (ظاهر هذه العبارة أن الطرف الأعلى) قسمان . أحدهما ما (هو حد الإعجاز ، د) ثانيهما (ما يقرب من حد الإعجاز) فيكون قوله « وما يقرب » عاماً على الخبر اعني حد الإعجاز ؛ لا على المبتدأ اعني هو .

(وهو) أى كون الأعلى قسمين ليكون « ما يقرب منه » قسماً ثانياً له (فاسد ، لأن ما يقرب منه إنما هو من المراتب العلية ولا جهة لجمعها) أى ما يقرب منه (من الطرف الأعلى الذى إليه ينتهى البلاغة) لأن الطرف الأعلى بهذا المعنى - أى بالمعنى الذى إليه ينتهى البلاغة - لا تعدد فيه ، لأنها بهذا المعنى شيء واحد إما شخصاً أو

نوعاً ، فلا يمكن جعله قسمين حتى يجعل ما يقرب منه قسماً ثانياً له (اذ المناسب) لمعنى لفظ الطرف (ان يؤخذ ذلك) اي الطرف طرفاً (حقيقياً كالنهاية) والنقطة التي هي طرف الخط ، وقد ثبت في عمله ان النقطة غير قابلة للانقسام ، فعليه يكون الطرف الاعلى غير قابل للانقسام ، فكيف يمكن جعله قسمين وجعل ما يقرب منه قسماً ثانياً له .

والحاصل ان المناسب للفظ الطرف ان يؤخذ الطرف طرفاً حقيقياً وواحداً شخصياً ، وهو ما ينتهي اليه بلاغة الكلام ويصل اول درجة الاعجاز ، والطرف الاعلى بهذا المعنى الواصل اول درجة الاعجاز شيء واحد وجزئي حقيقي لا يصدق علي كثيرين ، فلا يشمل كلاماً يقرب من هذه الدرجة ، لان ما يقرب من حكم الدرجة ليس اعلى بل هو علي ، فكيف يمكن جعله قسماً من الاعلى مع كون الاعلى واحداً شخصياً وجزئياً حقيقياً غير صادق علي كثيرين

(او) يؤخذ معنى لفظ الطرف واحداً (نوعياً) اي واحداً بالنوع (كلاعجاز) اي يراد بالطرف الاعلى مطلق ما كان معجزاً ، سواء كان في اول درجة الاعجاز او فوق ذلك ، والوحدة النوعية انما تحصل بالاعجاز ، ومن المعلوم ان الطرف الاعلى بهذا المعنى النوعي ايضاً لا يشمل كلاماً يقرب من حد الاعجاز ، لانه ليس من افراد هذا النوع ، اذ افراد ما كان في اول درجة الاعجاز فما فوق ، وذلك الكلام ليس كذلك ، وذلك واضح .

(فان قيل) في تصحيح عطف ما يقرب منه على الخبر - اعني حد الاعجاز - : (المراد) من العطف (ان الطرف الاعلى) كما

قلت اخذ حقيقةً لكنه قسمان : احدهما (حد الاعجاز في كلام غير البشر) اى كلام الله جل جلاله ، (و) ثانيهما (ما يقرب منه في كلام البشر) ككلام رسول الله ﷺ ومن يتلو تلووه .

(ف) القسم (الاول) . اى حد الاعجاز في كلام غير البشر (حد) للاعجاز (لا يمكن للبشر ان يعارضه) ، (و) القسم (الثاني) من الاعلى . اى ما يقرب من حد الاعجاز في كلام البشر ايضاً . (حد) للاعجاز ، بمعنى ان البشر (لا يمكنه) اى لا يمكن البشر (ان يجاوزوه) اى يجاوز هذا الحد ، فكل واحد من الطرفين صار حزيناً حقيقياً . (او) ان قيل في تصحيح العطف المذكور : (المراد ان)

الطرف (الاعلى) كما قلت اخذ نوعياً ، و (هو) ايضاً قسمان : احدهما (نهاية الاعجاز) اى آخر درجات الاعجاز ، كما ارض ابله ، مثلاً لا اول درجة الاعجاز ، كتبت يدا ابي لهب ، مثلاً ، (و) ثانيهما (ما يقرب من النهاية) ، كما قربت الماعة وانشق القمر ، مثلاً بناء على ان اعجاز دون « يا ارض ابله » (وكلاهما) اى نهاية الاعجاز وما يقرب من النهاية (اعجاز) وكذا ما بلغ اول درجة الاعجاز فما فوق وان لم يكن مما يقرب من النهاية • فعلى كلا التوجيهين لا يلزم جعل ما هو من المراتب العلية من الطرف الاعلى ، لأن ما يقرب منه عليهما نفسه من الطرف الاعلى

(قلنا : اما) التوجيه (الأول) . اى كون المراد ان الطرف الاعلى قسمان احدهما حد الاعجاز في كلام غير البشر وثانيهما ما يقرب من حد الاعجاز في كلام البشر - (فشيء لا يفهم من اللفظ) اى من لفظ متن الكتاب ، اذ ليس فيه هذا التنصیل

المذكور بين القسمين ، بأن القسم الاول حد الاعجاز في كلام غير
البشر ولا يمكن للبشر معارضته ، والقسم الثاني - اعنى ما يقرب من
حد الاعجاز - في كلام البشر ولا يمكن للبشر تجاوزه .

(وأما) التوجيه (الثاني) اي كون المراد ان الاعلى قسمان
احدهما نهاية الاعجاز - اي آخر درجات الاعجاز - وثانيهما ما يقرب
من النهاية ، وكلاهما اعجاز (فلا يدفع الفساد) المذكور بقوله
« لأن ما يقرب منه » ما هو من المراتب العلية الخ ، اذ لنا ان نقول
ايضاً : ان ما يقرب من نهاية الاعجاز انما هو من المراتب العلية ،
ولاحمة لمجمله من الطرف الاعلى الذي ينتهي اليه الاعجاز .

(على ان الحق هو : ان حد الاعجاز) ليس بمعنى نهاية الاعجاز
كما ادعى في التوجيه الثاني ، بل هو (بمعنى مرتبة - اي مرتبة
للبلاغة ودرجة للاعجاز - والاشارة) في حد الاعجاز بتقدير « من » التي
(للبيان) فالمعنى - اي معنى حد الاعجاز - الحد الذي هو الاعجاز ،
اي المرتبة التي هو الاعجاز ، اي اول درجة الاعجاز

(ويؤيده قول صاحب الكشاف في قوله تعالى : ولو كان) اي
القرآن (من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) قال الزمخشري
في بيان معنى « اختلافاً كثيراً » : (اي لكان الكثير منه) اي من
القرآن (مختلماً) اي (قد تفاوتت نظمه وبلاغته) اي (فكان
بعضه) اي كان بعض القرآن بسبب ذلك الاختلاف (بالفاً حد
الاعجاز) اي اول درجة الاعجاز ، اي مرتبة الاعجاز (و) كان
(بعضه) الآخر (قاصراً عنه) اي من حد الاعجاز ، اي كان غير بالغ
ذلك الحد وتلك الدرجة (و) حيثئذ (يمكن معارضته) ومن المعلوم ضرورة

هنا حله انهم لم يعارضوه قط فيعلم من ذلك انهم لم يجدوا فيه الاختلاف المذكور.
قال الباقلاني في احصار القرآن في جملة كلام له ما هذا منه :
والذي يدل على انهم كانوا عاجزين عن الاتيان بمثل القرآن انه
تعدادهم اليه ، حتى طال التحدي وجملة دلالة على صدقه ونبوته وتضمن
احكامه استباحة دمائهم وأموالهم وسبي ذريتهم ، ولو كانوا يقدرون
على تكذيبه لعلوا وتوصلوا الى تخليص انفسهم وأهليهم وأموالهم من
حكمه بأمر قريب هو عادتهم في لسانهم ومألوف من خطابهم ، وكان
ذلك يغنيهم عن تكلف القتال واكثر المراء والجدال وعن الجلاء عن
الأوطان وعن تسليم الأهل والذرية للمسي

فلما لم يحصل هناك ممارسة منهم علم انهم عاجزون عنها ، يبين
ذلك ان العدو يقصد لدفع قول عدوه مكل ما قدم عليه من المكاييد ،
لا سيما مع استعظامه ما يدعيه بالمحيي من حطع آلامه ، وتسفيه رأيه
في ديانتهم ، وتضليل آبائهم ، والتعريب عليه بما جاء به ، واظهار امر
يوجب الانقياد لطاعته والتصرف على حكم ارادته ، والعدول عن إلفه
وعادته ، والانخراط في سلك الاتباع بعد ان كان متبوعاً والتشيع
بعد ان كان مشيعاً ، وتحكيم الذير في حاله ، وتسليطه اياه على جملة
احواله ، والدخول تحت تكاليف شاقة وعبادات منعبة بقوله . وقد علم
ان بعض هذه الأحوال مما يدعو الى سلب النفوس دونه . هذا والحكمة
فيهم ، والهمم الكبيرة همهم ، وقد بذلوا له السيف واطفروا
بنفوسهم وأموالهم ، فكيف يجوز ان لا يتوصلوا الى الرد عليه وإلى
تكذيبه بأهون سعيهم ومألوف امرهم ، وما يمكن تناوله من غير ان
يعرق جبين او يشتغل به خاطر ، وهو لسانهم الذي يتغاطبون به مع

بلوغهم في النجاسة النهاية التي ليس وراثتها مطلع ، والرتبة التي ليس وراثتها منزع .

ومعلوم انهم لو عارضوه بما تحدثهم اليه لكان فيه توهين امره وتكذيب قوله وتفريق جمعه وتثبيت اسبابه ، وكان من صدق به يرجع على اعتقابه ويعود في مذهب اصحابه ، فلما لم يفعلوا شيئاً من ذلك مع طول المدة ووقوع الفسحة وكان امره ينزايد حالاً فحالاً ويعمل شيئاً فعلياً وهم على العجز عن القدح في آيته والطمع في دلائله علم مما بينا انهم كانوا لا يقدرّون على معارضته ولا على توهين حجته ، وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم قوم خصمون وقال : لتذرّ قوماً ناداً ، وقال : خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين .

وعلم ايضاً ان ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى الله عز وجل عنهم من قولهم : لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين ، وقولهم : ما هذا الا سحر مفترى وما سمعنا بهذا في ابائنا الاولين ، وقالوا : يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون ، وقالوا : تاتون السحر وانتم تبصرون ، ، اتنا لনারكوا الهتنا لشاعر مجنون ، ، وقال الذين كفروا ان هذا الا افكراء واعانه عليه قوم آخرون بعد جدواً ظلموا وزورا ، ، وقالوا اساطير الاولين اكتبها فهي تملأ عليه بكرة وأصبلا ، ، وقال الظالمون ان تنبهون الارجلا مسحوراً ، وقوله : للذين جعلوا القرآن عضين .

الى آيات كثيرة في نحو هذا تدل على انهم كانوا متحيرين في امرهم متعجبين من عجزهم ، يفرغون الى سحر هذه الأمور من تعليل وتمذير ومدافعة بما وقع للنحدي اليه وعرف الحث عليه ، وقد علم

منهم انهم ناصبوه الحرب وحاهروه وناذبوه وقطعوا الارحام واطفروا
بأنفسهم وطالبوه بالآيات والاثيان بنير ذلك من المجبرات ، يريدون
تمجيظه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه ، فكيف يجوز ان يقدروا
على معارضته القريبة السهولة عليهم ، وذلك يدحض حجته ويصد دلالة
ويبطل امره ، فيعدلون عن ذلك الى سائر ما ساروا اليه من الامور
التي ليس عليها مزيد في المناظرة والمعاداة ، ويشركون الامر الخفيف
هذا مما يمتنع وقوعه في الامادات ، ولا يجوز اتقاه من العقلاء
والى هذا قد استقصى اهل العلم الكلام واكثر وافى هذا المعنى
واحكموه .

ويمكن ان يقال : انهم لو كانوا قادرين على معارضته والاثيان
بمثل ما اتى به لم يحل ان ينهوا عنهم ترك المعارضة ، وهم على ما
هم عليه من الذم والفساد والمعرفة بوجوه الفساحة . وهو يستطيل
عليهم بأنهم عاجزون عن مباراته وانهم يصنفون عن مهاراته ويكرر
فيما جاء به ذكر عجزهم عن مثل ما يأتي به ، ويقرعوهم ويؤنبهم
عليه ، ويدرك اماله فيهم وينجح ما يسعى له بشركم المعارضة ، وهو
يذكر فيما يتلوه تعظيم شأنه وتغميم امره ، حتى ينال قوله تعالى
« قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقوله « يزل الملائكة
بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا
انا فاتقون » وقوله « ولقد آتيناك سمياً من المثاني والقران العظيم »
وقوله « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » وقوله « وانه
لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون » وقوله « هدى للمتقين » وقوله

« الله انزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً تتشعر من جلود الذين يفتحون
رئيسهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله » .

الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن تعظيم شأن القرآن ، فمنها
ما يتكرر في السورة في مواضع منها ، ومنها ما ينفرد فيها ، وذلك
مما يدعوهم الى المبالاة وبعضهم على المعارضة ، وان لم يكن
متعدياً اليه .

ألا ترى انهم قد كان ينافس شعراؤهم بعضهم بعضاً ، ولهم في ذلك
مواقف معروفة واخبار مشهورة وايام مقولة ، وكانوا يتنافسون على
النصاحة والخطابة والذلاقة ، ويشجعون بذلك ويتفاخرون بينهم ، فلم
يجوز - والحالة هذه - ان يتفاهلوا عن معارضته لو كانوا قادرين عليها
تعدادهم اليه او لم يتعددهم .

ولو كان هذا القبيل مما يقدر عليه البعض لوجب في ذلك امر آخر
وهو : انه لو كان مقدوراً للأخبار لكان قد اتفق الى وقت معناه من
هذا القبيل ما كان يمكنهم ان يمارضوا به ، وكانوا لا يفتخرون الى
تكلف وضعه وتعمل نظمه في الحال ، فلما لم نرهم احتجوا عليه بكلام
سابق وحطبة متقدمة ورشالة سالعة ونظم بديع ، ولا عارضوه به فقالوا
هذا أفصح مما جئت به واعرب منه او هو مثله ، علم انه لم يكن
الى ذلك سبيل ، وانه لم يوجد له نظير ، ولو كان وجده له . بل
لكان ينقل اليها ولعرفناه كما نقل اليها اخبار اهل الجاهلية وكلام
النصحاء والحكماء من العرب ، وادى اليها كلام الكهان واهل الرجز
والسجع والقصيد وغير ذلك من انواع بلاعاتهم وصنوف فصاحتهم . انتهى
عمل الحاجة من كلامه .

(ومما ألهمت بين النوم واليقظة) الوحي هو العلم بالأشياء بواسطة الملك . والكشف هو العلم بالأشياء بواسطة الرياضة ، وأما الإلهام فهو العلم بالأشياء من دون أسباب ظهريّة

(ان قوله « وما يقرب منه » عطف على « هو » . والضمير في « منه » عائد الى الطرف الأعلى لا الى حد الاعجاز ، اي الطرف الأعلى) الذي هو آخر مراتب الاعجاز واعلاها (مع ما يقرب منه في البلاغة مما لا يمكن معارضته) كل واحد منهما ، أي الأعلى وما يقرب من الأعلى (هو حد الاعجاز) .

حاصل الكلام في المقام وما ألهم بين اليقظة وال المنام : ان ما يقرب عطف على المبتدأ اعني هو لا على الخبر اعني حد الاعجاز . فالمبارزة نظير قولنا « زيد قائم » ، فبحاصل المعنى ان حد الاعجاز قسمان : احدهما المرتبة العليا ، وثانيهما ما يقرب من تلك المرتبة ، وهما كلاهما حد الاعجاز لا الطرف الأعلى فقط .

(وهذا) المعنى (هو الموافق لما) هو الماتحصل ، قال السكاكي (في) علم البيان من (المفتاح من « ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز ، وهو) اي حد الاعجاز قسمان : احدهما (الطرف الأعلى) اي آخر درجات الاعجاز ، اي فوق جميع المراتب متصاعدة « كما ارض ابلعي » ونحوه ، (و) ثانيهما (ما يقرب منه ، اي من الطرف الأعلى) كما في الآيات (فانه) اي الطرف الأعلى (وما يقرب منه) اي من الأعلى (كلاهما حد الاعجاز ، لا هو) اي الطرف الأعلى (وهذه) : فنبت ان المراد بالأعلى هو الأعلى الحقيقي اي النهاية وبعد الاعجاز مرتبة . اي اول درجته . والاضافة بيانية

(كذا) قال بعض الشارحين (في شرحه) اي في شرح المفتاح ، وهذا نص كلام المفتاح . ولها - اعني البلاغة - طرفان اعلى واسفل منباينان ، وبينهما مراتب تكاد تفوت المحصر متفاوتة ، فمن الاسفل قتيمة البلاغة ، وهو القدر الذي اذا نقص منه شيء التحقق ذلك الكلام بما شبهناه في صدر الكتاب من اصوات الحيوانات ، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة الى ان تبلغ حد الاعجاز ، وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه - انتهى .

وأما قوله في صدر الكتاب : فهو ما قاله في مقدمة علمي المعاني والبيان ، وهذا نصه : واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة من له فضل تمييز ومعرفة . وهي تراكيب البلاغة لا الصادرة من سواهم لنزولها في سنانة البلاغة منارة اصوات الحيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق - انتهى . وسيأتي في ذلك كلام في ادائل الفن الاول فانظر .

(ولا يخفى ان بعض الآيات اعلى طبقة من البعض وان كان الجميع مشتركة في امتناع ممارسته) ولنعم ما قيل بالفارسية :
دربان ودر فصاحت کی بود یکسان سخن

کریچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی
در کلام ایزد بیچون که وحی منرست

کی بود ثبت یدها مانند یا ارض اهلیم
(و) مثل ما في المفتاح ما (في نهاية الاعجاز) للرازي من (ان الطرف الاعلى وما يقرب منه كلاما هو المعجز) الى هنا كان الكلام في احد طرفي البلاغة - اعني الطرف الاعلى - واما الطرف الاخر

فهو ما ذكره بقوله (واسئل وهو ما - اي طرف للبلاغة)
اي اول درجات البلاغة بحيث (اذا عبر الكلام منه) اي من هذا
الطرف الاسفل (الى ما دونه - اي الى مرتبة هي ادنى منه وانزل -
التحق الكلام وان كان صحيح الاعراب بأصوات الحيوانات التي تصدر
من محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف والخواص الزائدة على
اصل تأدية) المعنى (المراد)

قال في المفتاح : ان مقتضى الحال عند المتكلم يتفاوت : فتارة
تقتضي ما لا يفنقر في تأديته الى ازيد من دلالات وضعية وألفاظ كيف
كانت ونظم لها لمجرد التأليف بينها يخرجها من حكم العميق ، وهو
الذي سميناه في علم النحو أصل المعنى ونزلاء ههنا منزلة أصوات
الحيوانات - انتهى بأدنى تفسير

(وبينهما ، اي بين الطرفين) اي الاعلى والاسفل (مراتب كثيرة
متفاوتة) فيكون (بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات)
كما اذا كان في مقام مخاطب شديد الانكار وفي مقام آخر مخاطب
ضعيف الانكار ، وفي مقام آخر مخاطب متوسط الانكار ، فيؤتى في
كل مقام تأكيد يطابق انكار ذلك المقام ، هي الاول يؤتى ثلاث
مؤكدات مثلا وفي الثاني واحد وفي الثالث اثنين ، فيصير الاول اعلى
من الثاني والثالث ، كما ان الثالث يصير اعلى من الثاني .

(و) كذلك (رماية الاعتبارات والمعد من اسباب الاحلال بالفصاحة)
فاذا اقتضى الحال شيئين ، فن روعي في مقام كلاهما وفي مقام اخر
احدهما فما روعي فيه الشئان اعلى مما روعي فيه احدهما ، لأن
الاول روعي فيه كل ما يقتضيه الحال فهو ابعد من اسباب الاخلال

بخلاف الثاني .

ولنعم ما قيل في معنى البلاغة ورعاية الاعتبارات بحسب ما يقتضيه المقام من انه : ينبغي للمتكلم ان يعرف اقدار المعاني ويوازن بينها وبين اقدار المستمعين وبين اقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً حتى يقسم اقدار الكلام على اقدار المعاني ، ويقسم اقدار المعاني على اقدار المقامات ، واقدار المستمعين على اقدار تلك الحالات . ومن هنا قول ترك مراعاة اللطائف والنخواس في مخاطبة البليد الذي لا يفهم من اللطائف ، ومن هنا قيل بالفارسية :

هكايه بر مزاج مستمع كوي اگر دانی که دارد باتو میلی
هران عاقل که با مجبور نشیند بگوید جز حدیث از روی لیلی
(وتنبهها - ای بلاغة الكلام - وحوه آخر سوی المطابقة) لمقتضى الحال (والعصاحة تورث) تلك الوجوه الآخر (الكلام حساً) زائداً على الحسن الحاصل من المطابقة والعصاحة ، وتلك الوجوه تسمى المحسنات البدئية ، ولذا قال (هذا تمهيد) ای مقدمة (لبيان الاحتياج الى علم البديع ، وفيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حد البلاغة ، ولمظ و تنبها ، اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والعصاحة) والا تكون كذهابك الدر في اعناق الخنازير ، كما يصرح به في اول الثالث الفن .

(وجعلها) ای الوجوه (تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لأنها ليست مما تجعل المتكلم موصوفاً بصفة كالعصاحة والبلاغة) ای لا

يقال في الاصطلاح لمن أتى بكلام فيه تجنيس أو ترصيع أنه مجنس أو مرصع ، كما يقال لمن أتى بكلام فصيح أو بليغ أنه فصيح أو بليغ ، أما لغة فلا مانع في أن يقال له مجنس أو مرصع ، (بل هي) أي للوجوه (من أوصاف الكلام خاصة) فيقال في الاصطلاح كلام مجنس أو مرصع ونحو ذلك

(والبلاغة في المنكلم ملكة) تقدم معناها في النفاحة في المنكلم (يقتدر بها على تأليف كلام بليغ) متى شاء ، أي يكون قادراً بها على أن يعبر عن كل ما قصده من أي نوع من المعاني مدحاً كان أو ذمّاً أو غيرهما بكلام بايع ، والاعتماد على القدرة لا على التكلم .

وليعلم أن السكوت قد يسمى بلاغة والساكت بليغاً ، وذلك في مقام وحالة لا يفيد فيها الكلام ولا يشفع فيها القول إما لكون السامع جاهلاً لا يفهم الخطاب ، أو رصيحاً متعصباً لا يتجنب عن سوء الآداب ، أو ظالماً متكبراً بهكم الهوى أو حاسداً لا ينظر إلى قولك وإن كان حقاً وسوابياً ولعله إلى ذلك أشبر في قوله تعالى « أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم » ، « فأعرض عما توأمروا بالمعروف والنهي عن المنكر » ، « فأعرض عن المشركين » ، « فأعرض عن الذين يذكرون » ، « فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم » ، « حذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین » قال الشاعر العارسي :

هر سؤالی را بجوابی حاجت کفتار نیست

چشم دانا مقرر میخورد لب خاموشا

دو چیز تیره عقل است دم فرو بستن

بوقت کفتن و کفتن بوقت خاموشی

مدعی کر برخت تیغ کشد هیچ مگو

که تورا کم محلی تیز تر از شمشیر است

اما قواه (فعلم) فهو (تفريع على ما تقدم) من اخذ الفصاحة في تعريف البلاغة ، وهو ايضاً (تمهيد لبيان احصار علم البلاغة في) علمي (المعاني والبيان ، وانحصار مقاصد الكتاب في الفنون الثلاثة) اي المعاني والبيان والبديع (وفيه) اي في هذا التعريف والتمهيد (تمريض لصاحب المفتاح حيث لم يجعل البلاغة مستلزماً للفصاحة ، و) ذلك لانه (حصر مرجعها) اي البلاغة (في) علمي (المعاني والبيان) حيث قال في تعريف البلاغة : هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها انتهى .

فترى ان ظاهر كلامه ان البلاغة المنحصرة في شيئين : احدهما التوفية وهي مستفادة من علم المعاني ، وثانيهما الايراد المذكور وهو يستفاد من علم البيان فاللغة عنده مرجعها هذان العلمان (دون اللغة والصرف والنحو - يعني علم مما تقدم امران : احدهما ان كل بلوغ - كلاماً كان او متكلماً - فصيح ، لان الفصاحة مأخوذة في تعريف البلاغة على ما سبق) في كلام المصنف من ان البلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته ، وصرح الشارح هناك بأن البلاغة انما تتحقق عند تحقق الامرين ، اي المطابقة والفصاحة ، فالبلاغة عند المصنف مستلزمة للفصاحة (ولا عكس اي ليس كل فصيح بلوغاً)

اد النسبة بينهما كالنسبة بين الانسان والحيوان (وهو ظاهر) .

وأما الأمر (الثاني) الذي علم مما تقدم فهو (ان البلاغة في

الكلام مرجعها ، وهو ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها (اى
 الملة الحادية للشيء (كما قالوا مرجع الصدق والكذب الى طباق
 المحكم للواقع ولا طباقه ، اى ما به يتحققن) اى الصدق والكذب
 (ويتحصلان) فليس المرجع هنا بمعنى ما يؤل اليه الشيء ، كما يقال
 « مرجع الدنيا الى الخراب » اى مآلها ، بل المقام من قبيل قولنا
 « مرجع الجود الى الفنى » اى الفنى هو الذى يجب حصوله ليتمكن
 الجود ، بمعنى انه لا يحصل الجود الا اذا كان العنى حاصلًا ، والمراد
 من الجود في المثال الجود بالفعل لا بالقوة ، فلا يرد قوله بالعربية
 كرم داران عالم رادرم نيست درم داران عالم را كرم نيست

والمراد من الفنى وجود الشيء الذى وجود منه ولو كان قابلاً ، وهذا
 قيل « اصل الجود بدل الموجود » كما يرد قوله :

ليس المعطاء من المضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

(الى الاحتراز) اى الضاع (من الخطأ في تأدية المعنى المراد) مثلاً :

اذا كن المخاطب مكرراً لقيام زيد فقلت له « زيد قائم » من دون
 تأكيد فقد اخطأت في تأدية المعنى المراد عند البلاغ ، فلا يكون
 الكلام بليغاً ولا يكون تأدية المعنى صحيحاً عندهم ، وهذا هو المراد
 بقوله : (والا لربما ادى المعنى المراد بكلام غير مطابق لمقتضى
 الحال ، فلا يكون) الكلام (بليغاً لما مر من) قول الخطيب في
 (تعريف البلاغة) من انها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ،
 واذا لم يكن الكلام بليغاً النحوي عندهم بأصوات الحيوانات وان كان
 صحيحاً عند النحويين والصرفيين ونسبياً عند البلاغ

(والى تميز الكلام المصباح من غيره) ويدخل في تميز الكلام

الفصيح تميز الكلمات الفصيحة لاغتراف فصاحتها في الكلام ، لما مر في قول الخطيب في تعريف الفصاحة من انها خلوصه من ضعف التأليف وتناثر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها . اي الكلمات . فاذا لم يميز الفصيح وأتى بالكلام كيف ما اتفق امكن ان يؤتى به غير فصيح ، فلا يكون الكلام بليفاً وان كان مطابقاً لمقتضى الحال ، وهذا هو المراد بقوله : (والا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال غير فصيح ، فلا يكون ايضاً بليفاً ، لما سبق من ان البلاغة عبارة عن المطابقة مع الفصاحة ، و) قد قلنا خطأ انه (يدخل في تميز الكلام الفصيح من غيره تميز الكلمات الفصيحة من غيرها) لاشراط فصاحتها في فصاحتها .

فان قلت : التميز المذكور يعمل التميز الفصحي فقط . بأن يعلم الفصيح ويميزه من غيره . ولا يلزم من ذلك كون الكلام فصيحاً ، لا مكان ان لا يستعمل الفصيح في الكلام فلا يكون بليفاً .

قلت : اريد بالتمييز المذكور لازمه العادي . اعني التكلم بالفصيح . اذ من المحتنع هادة اذا اقتضى المقام التكلم بالفصيح تركه والتكلم بغير الفصيح . نعم قد يؤتى بغير الفصيح اذا اقتضى المقام ذلك .

قال في الرسائل في بحث التعادل والترجيح : وأما ما يرجع الى المتن فهي امور : منها الصراحة فيقدم الفصيح على غيره . لأن الركيب ابعد من كلام المعصوم عليه السلام الا ان يكون منقولا بالمعنى . انتهى .

وقال في وسيلة الوسائل على قوله « فيقدم الفصيح على غيره » ما هذا نصه : اقول التحقيق ما ذكره المحقق القمي من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد مدورها عن غير المعصوم . كعبارات نهج البلاغة

والضعيفة المجازية وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والأدعية - فلا ريب أنها من المرجحات بل من اقواما ، والا فالذي يظهر من تتبع الاختيار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معنيين بشأن الفصاحة ، ولم يفتاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن معه - انتهى

(فان قلت : قد يفسر مرجع البلاغة بالعلة الغائية لها والفرض منها ، فهل له) اي لهذا التفسير (وجه) صحيح يعمل عليه ؟
(قلت لا) وجه لهذا التفسير (بل هو) اي هذا التفسير (فاسد ، لأنه ان اريد بالبلاغة) التي مرجعها الى الاحترارين (بلاغة الكلام) بناء (على ما صرح به المصنف) في الايضاح ، وهذا منه . ان البلاغة في الكلام مرجعها الى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد والى تمييز الكلام المصباح من غيره - انتهى

محيث (يؤل المعنى) اي بمعنى العبارة بناء على هذا التفسير (الى ان الفرض) والعلة الغائية (من كون الكلام مطابقة لمقتضى الحال فصيحاً ، هو) اي الفرض (الاحتراز عن الخطأ في اداء) المعنى (المقصود وتمييز الكلام المصباح من غيره ، وفساده) اي فساد هذا المعنى للعبارة (واضح) حلي ، اذ الثابت في محله والمسلم عند اهله ان الفرض والعلة الغائية من الشيء متأخر عنه .

قال القوشجي : العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده . ثم المحتاج اليه اما حزه للمحتاج او امر خارج عنه ، والاول إما ان يكون به الشيء بالفعل كالهبة للسريز فهو الصورة .

لا يقال : صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلًا

بالعمل . لأننا نقول . الصورة الصيفية المعينة اذا حصلت بشخصها . حصل
السيف بالفعل قطعاً ، وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل
فرد آخر من نوعها . هكذا قيل .

واقول : فيه نظر ، لأنه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة
السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ، ولما لم يتحقق فرد
السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالجواب
في الجواب ان يقال لانسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب

واما ان يكون الشيء به بالقوة . كالخشب للسريز . فهو المادة
وليس المراد بالمعلقة المادية والصورية ، يحتمل الأجسام من المادة والصورة
الجوهريتين ، بل ما يعمها ويغريهما من الجواهر والأعراض التي يوحد
بها امر بالفعل او بالقوة . وهاتان العلتان للمهمة داخلتان في
قوامها ، كما انهما علتان للوجود أيضاً لتوقفه عليهما ، فتخصان
باسم علة المهمة تعبيراً لها عن التابئين المشاركتين اياهما في علية
الوجود .

والثاني . اعني ما يكون خارجاً . إما ما منه الشيء كالنجار
للسريز وهو الفاعل والمؤثر . وإما لأجله الشيء كالجلبوس على السريز
له وهو العلة الغائية . وهاتان العلتان . اعني الفاعل والغاية . تخصان
باسم علة الوجود ، لتوقفه عليهما دون المهمة

والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب ، والغاية لا يكون الا
للفاعل بالاختيار . وان الموجب لا يكون لعمله غاية وان جاز ان
يكون لعمله حكمة وفائدة ، وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية
تشبيهاً لها بالغاية التي هي علة غائية للفعل وغرض ومقصود للفاعل ،

والغاية انما تكون هلة بحسب وجودها الذهني ، وأما بحسب وجودها
الخارجي فهي مملولة لمعلولها لترتيبها عليه وتأخرها عنه في الوجود ،
فلها - اعني الغاية - علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الي شيء واحد ،
لكن بحسب وجودها الذهني والخارجي ، ويسمى جميع ما يحتاج اليه
الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه ، لا بمعنى ان
تكون مركبة من عدة امور اليه علة تامة - انتهى .

والى اجمال ذلك اشار المحقق السجرداري بقوله :

ان الذي الهى اليه فتقرا	فعله والشيء مملولا يري
فمنه ناقص ومنه ما استقل	ومنه خارج ومنه ما دخل
فالعنصري السوري للقوام	وللوجود العاطلي النحامي
وما لاجله الوجود جاسل	فعاية وما به فعاغل

(وكذا) التفسير المذكور فسد (ان حمل كلامه) اى كلام المصنف
في هذا الكتاب (على خلاف ما يصرح به) في الايضاح ، (و) ذلك
بأن يقال (اريد به) اى بكلامه في هذا الكتاب (بلاغة المتكلم)
وذلك (لأن غاية ما علم مما تقدم هو ان بلاغة المتكلم تنفيد هذين
الأمريين) اى الاحترار والتميز المذكورين (ولم يعلم انهما) اى
الأمريين (غرض منها) اى البلاغة (وغاية لها ، فالرجوع الى) ما
فسرنا المرجع من ان المراد منه العلة الخارجية ، وهو (الحق خير) وصواب .
(فالحاصل ان البلاغة ترجع الى هذين الأمرين) اى الاحتراز
والتميز (و) ان (الاقتدار) اى اقتدار المتكلم (عليهما) اى
على البلاغة (يتوقف على الاتصاف) اى اتصاف المتكلم (بهذين
الوصفين) ولو بالقوة ، بأن يكون بحيث يمكن له الاحتراز والتميز

(وهو) اي الاتصاف (امر) اي شيء (يتحصل ويكتسب من علوم متعددة) سيذكرها المصنف بعيد هذا في قوله « والثاني » الى قوله « وما يحترز به عن التعميد المعنوي علم البيان »

وانما يحصل الاتصاف بذلك للعلوم (بعد سلامة المحس) الباطني، لأنه القوة المدركة للطائف الكلام ووجوه تحسينه لا المحس الظاهري، فالمحس هنا هو الذوق، وذلك لأن المزايا والكيفيات التي يقتضيهما الحال والمقام امور خفية ومعان روحانية لا يمكن معرفة مواقع ايرادها في الكلام الا لمن كان عنده اريحية وذوق سليم نظري، او مكتسب من هذه العلوم كما تقدم في اوائل الكتاب.

(فمرجع البلاغة الى تلك العلوم) المتعددة التي سيذكر بعين هذا (جميعاً لا الى مجرد المعاني والبيان) فقط كما يظهر من كلام المفتاح وقد نقلنا كلامه آنفاً.

(وأما تحقيق قوله « والثاني » اي تمييز الفصيح من غيره - يعني معرفة ان هذا الكلام فصيح وذلك) الكلام (غير فصيح : فهو) اي التحقيق (انه) اي تمييز الفصيح من غيره (مركب) ذو اجزاء كثيرة بينها بقوله (احراؤه تميز السالم من الغرابة عن غيره - اي معرفة ان هذا) اللفظ كاجتماع مثلاً (سالم من الغرابة دون ذلك) اللفظ كتكأ كآتم مثلاً ليحترز عن الغرابة فيقول « ما لكم اجتمعتم علي » ولا يقول « تكأ كآتم » (وتميز السالم من المخالفة) اي مخالفة القياس الصرفي او النحوي المشتهر بين اصحابه (عن غيره) اي من غير السالم من المخالفة - يعني معرفة ان « احل » بالادغام او « ضرب ليدأ غلامه » بتقديم المفعول على الفاعل سالم عن المخالفة

دون « اجلل » بفك الازم ودون « ضرب غلامه زيدا » بتقديم
الفاعل .

(وهكذا جميع اسباب الاخلال بالفصاحة) كتعبير المالم عن
تناهر المحروف او الكلمات عن غيره ، وتميز السالم عن التفتيد عن
غيره ، وكذلك تميز السالم عن الكراهة في السمع عن غيره ، وتميز
السالم عن كثرة التكرار او تنابع الاضافات عن غيره ، وذلك على
القول بكون الخلو من منها شرطاً في فصاحة الكلمة او الكلام .

(ثم تمييز السالم من العراة عن غيره يسى في علم متن اللغة) 'ي
العلم الذي يعرف به اوضاع المفردات ، وانما قال « متن اللغة » لان
المتن ظهر الشيء ووسطه ، وهذا العلم متعلق بذات اللفظ ومعناه ،
واللغة اعم من ذلك ، لان علم اللغة كما يصرح به عن قريب .
يطلق على اثنى عشر علماً قد ذكرناها في اول الجزء الاول من
المكررات ، احدها علم متن اللغة (اذ به) اي يعلم متن اللغة
(يعرف ان في تكا كاتم ومسرراً غرابة بخلاف اجتماعهم وكالمراج .
لان من تتبع الكتب المتداولة) المؤلفات في اوضاع المفردات (واحاط
بمعاني المفردات المأنوسة) الاستعمال والكثيرة الدوران في السنة
المصحاء (على ان ما عداها) اي ما عدا المفردات المأنوسة (مما
يفتقر الى تنقيح) ويبحث عنه في كتب اللغة المبسطة غير المتداولة
(او) يفتقر الى (تخريج) اي الى ان يخرج له وجه بهوسد
(فهو) اي المفتقر الى التنقيح او التخريج (غير سالم من الغرابة ،
اذ بضدها تنبئ الاشياء) الضمير في « بضدها » راجع الى الاشياء ،
لأنها مقدمة عليه رتبة ، اذ بضدها متعلق بتبين - فتدبر جيداً .

(وتعيين السالم من مخالفة القياس) الصرف (عن غيره) يبين في علم الصرف ، أذ به يعرف ان الأجل) بك الأوغام (مخالف للقياس دون الأجل) بالأوغام (وقس على هذا البواقي) مثلاً يعلم النحو يعرف ان « ضرب غلامه » بدأ ، مخالف للثانوى النحوى المشتهر بين معظم اصحابه ، حتى يمتنع عند الجمهور دون « ضرب زيدا غلامه » والى هذه المسألة اشار ابن مالك بقوله :

وشاع نحو خاف به مر وشذ نحو زان نوره العجر
واما تنافر الحروف او الكلمات فانما يعرف بالحس والسوق
السليم .

(فأتضح ان تمييز التفسير عن غيره) يعلم ويكتسب من علوم متعددة ويوضح فيها بعد سلامة الحس ، والى ذلك اشار بقوله : (منه ما يشين - اى يوضح - في علم متن اللغة كالفراغة) كاجتماعهم وكالعراج (عن غيره) كتكأ كأتم ومرجأ .

(وانما قال متن اللغة لان اللغة) كما قلنا آتقاً (قد تطلق على جميع اقسام العلوم (العربية) الاثنى عشر التي ذكرناها في الجزء الأول من المكررات (او) يشين (في علم التصريف كالمخالفة القياس) في اجل بك الأوغام (او) يشين (في علم النحو كضف التأليف) في « ضرب غلامه زيدا » (والتعقيد اللفظي) في قولها :

وما مثلك في الناس الا مملكا ابو امه ابوه حتى يقاربه
سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب هيناي الدموع لتجمدا
(او يدرك بالحس) والنوق (كالتنافر) بين الحروف في مستغزرات
ومضغ ، او بين الكلمات في قوله :

وقبر حرب ، مكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر
 (اذ به) اي بالحس والذوق (يدرك ان مستشور متنافر دون
 مرتفع ، وكذا تدافر الكلمات) في البيت
 وهو - اي ما ينين في هذه العلوم او يدرك بالحس (انما هو
) ما عدا التعقيد المعنوي ، اذ لا يعرف بتلك للعلوم (الثلاثة) ولا
 بالحس تميز العالم من التعقيد المعنوي عن غيره (فنحتاج لهذا الى
 عام آخر ، ويأتي عن قريب ان ذلك العلم هو علم البيان .
) والغرض من هذا الكلام (ي قوله ومنه ما يشي ، الى ما
 عدا التعقيد المعنوي (تمييز ما بين في العلوم) الثلاثة (المذكورة)
 آسأ (او يدرك بالحس) والذوق () تعيين امور (يحترز بها)
 اي بتلك العلوم الثلاثة والحس (مما يجب) اي عن امور يجب
 (ان يحترز عنه) وتلك الأمور امرابة ومعالجة القياس وضعف التأليف
 والتعقيد اللغوي والناظر (ليعلم انه ام يدق لنا ما يرجع اليه البلاغة)
 في الكلام (الا) امران : احدهما (الاحتراز عن الخطأ في التأدية)
 اي تأدية معنى المراد ، (و) ثانيهما (تمييز العالم من التعقيد المعنوي
 ليحترز عن) هذا (التعقيد) ايضاً ليتم امر البلاغة بحذافيره .
 فمست الحاجة الى (علمين آخرين : احدهما (علم به يحترز
 عن الخطأ) في التأدية ، (و) ثانيهما (علم به يحترز عن التعقيد
 المعنوي ليتم امر البلاغة ، فوضعوا لذلك علمي المعاني والبيان وسموهما
 علم البلاغة لكان مزيد اختصاص لهما) اي لهذين العلمين (بها) اي
 بالبلاغة . وأما العلوم الثلاثة المتقدمة فلا اختصاص لها بالبلاغة ، وذلك .
 ظاهر بين :

(والى هذا) اي الى الباقي مما يرجع اليه البلاغة ، اي الى العلمين الباقيين (اشار بقوله : وما يحترز به عن الأول . يعني الخطأ في التأكيد علم الممانى) لانه .. اي علم الممانى كما يأتي . علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال ، فيها يعرف كيفية المطابقة ، وبه يعرف كيفية الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد حتى يطابق اللفظ لمقتضى الحال . وانما سمي علم الممانى لانه ما يدرك به معان مختلفة رائدة على اصل المراد .

لا يقال : لا فائدة لعلم الممانى ، فان مفردات الألفاظ ومركباتها تعرف بالعلوم الثلاثة المتقدمة ، وعلم الممانى - كما يأتي - غالبه من علم الذهو .

لانا نقول : الأمر ليس كذلك ، لأن غاية علم الذهو ان يعرف به تنزيل المفردات على ما وصفت له وتركيبتها عليها ، لكن وراء ذلك أمور لا تتعلق بالوضع تنفاوت بها اغراض المتكلم نظراً الى المضاطين وتلك الأغراض على وجوه لا تناسل ولا تعلم الا بعلم الممانى ، والنحو وان ذكرها فهو على وجه احتمالي يتصرف فيه علماء البلاغة تصوراً خاصاً لا يصل اليه علماء النحو ، والى ذلك يشير ما يأتي في بحث تقبيد الفعل بالشرط من انه لا بد من النظر ههنا في ان واذا ولولكثره مباحثها الشريفة المهمة في علم النحو ، وهذا من الموضوع بمكان لا يحتاج الى البيان ، اد كل عاقل يعلم ان لكل كلام ومزية مقام ومكان ، ولذا قالوا « هر سخن جائی و هر نکته مقامی دارد » .

(فالمراد بالأول) الذي يحترز عنه - اعني نفس الخطأ - فهو (أول الأمرين الباقيين اللذين احتجج) المتكلم البليغ (الى) علمين آخرين ليحصل (الاحتراز عهما) ليتم امر البلاغة (واما الأول)

الذي هو احد مرجعي البلاغة (المقابل الثاني) من مرجعي البلاغة (الذي هو تمييز المصيح من غيره فانما هو الاحتراز عن الخطأ لا نفس الخطأ) فتأمل جيداً حتى لا يشتبه عليك الأول بمعنى نفس الخطأ الذي هو المراد بقوله « وما يعترز به عن الأول » بالأول الذي هو احد المرجعين للبلاغة الذي هو الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد . (و) اما (ما يعترز به عن التعميد المعنوي) فهو (علم البيان) وانما سمى بذلك لأنه كما يأتي علم يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان .

(فظهر ان علم البلاغة منحصرة في علمي المعاني والبيان ، وان كانت البلاغة) كما تقدم (ترجع إلى غيرهما من العلوم الثلاثة المتقدمة ايضاً ، وعليك بالتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام) ومن عويصات العبارات عند ذوي القرائح والأفهام

(ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة) من المحسنات اللفظية والمعنوية (الى علم آخر ، فوضعوا لذلك علم البديع ، واليه اشار بقوله . وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع) .

وانما سمى بذلك اما لمداة ما اشتمل عليه من الوجوه - اي حسناتها - ولما لانه لما لم يكن له مدخل في تأدية المعنى المراد الموصوع له اصل الكلام صار امراً مبتدعاً ، اي زائداً أو غريباً .

(ولما كان هذا) المتن (المختصر) من القسم الثالث من مفتاح العلوم ، ولذا ساء بتلخيص المفتاح على ما تقدم في اول الكتاب (في علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصوده) اي المختصر (في الفنون الثلاثة) اي في الأنواع الثلاثة ، اي المعاني والبيان والبديع .

قال في مجمع البحرين : العلوم الانواع . وقال في المصباح : الفن من الشيء النوع منه . والجميع فنون مثل فلس وفلوس - انتهى .
(وكثير من الناس يسمي الجميع) اي الفنون الثلاثة (علم البيان) وجه التسمية بذلك ان البيان - كما في مجمع البحرين - هو المنطق الفصيح المحرب مما في الضمير ، ولاشك ان العلوم الثلاثة لها تعلق بالكلام الفصيح المذكور تصحيحاً وتحسيناً .

(وبعضهم يسمي) الفن (الأول علم المعاني) لما تقدم آنفاً من انه ما يدرك به معان مختلفة زائدة على اصل المراد (و) يسمي ذلك البعض (الآخرين) وحدهما (يسمي البيان والبديع) فقط (علم البيان) يعرف وجه المناسبة مما ذكر آنفاً من ان البيان هو المنطق الفصيح المحرب مما في الضمير ، ادلائك في زيادة تعلق الآخرين بالمنطق المذكور .

(و) بعضهم يسمي (المجمع علم البديع) . وذلك لبداعة مباحث العلوم الثلاثة جميعاً وظرافة ما يذكر فيها وغرابته اعدام وجود مثلها في سائر العلوم ، اذ بها يعرف دقائق العربية واسرارها ، وبها يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها ، فيعرف انه معجزة باقية مر الدهور والأعوام ، وذلك وسيلة لتصديق خير الأمام عليه وعلى آله الكرام ألفه تعية وسلام .

وقد تقدم نبذ من ذلك في اوائل الكتاب بحسب مقتضى المقام ولكن يصحني ان اقل هاهنا كلاماً ذكره الشيخ البلاغي رحمه الله في الفصل الرابع من كتابه انوار الهدى كتبه جواباً عن شبهات كتبها بعض المكاتبين له قدس سره ، وهذا نصه :

قال المكاتب : والمعجز الذي ينلقاه العقل بالقبول هو ما يستحيل العقل جوازه على القوة البشرية ، ويسهل على كل مكلف معرفة وجه اعجازه ، لا ما يتفوق به احد الناس على جميعهم كزيادة الايد والفصاحة مثلا ، والتفاوت بين الرجال عظيم جداً لا يمكن تعديده حتى يمكن تمييزه عن الاعجاز .

اقوال : ليس المعجز ما يمتنع عقلا صدور . على يد البشر ، ولو كان كذلك لما صدر ، لأن الممتنع عقلا لا يوجد ولا يصدر ، بل المعجز هو ما يمتنع عادة على القوة البشرية باعتبار حدودها المجمولة لدواع البشر بحيث يصجز عنه نوعهم ، فيكشف صدور من مدعي النبوة المنزه عن موانعها عن نهاية خاصة به من الله جل اسمه وتقويق له على ممة البشر بتأييد دعوته بدلائل التصديق .

ولا يخفى ان وجه دلالة المعجز على صدق النبوة ليس هو الا ان مدعي النبوة اذا كان ظاهره صلاحاً وموسوفاً بالامانة معروفًا بالاستقامة لا يخالف العقل في دعوته وآبائياتها وكان مع ذلك كادها في دعوى النبوة ، فانه يكون حينئذ تخصيص الله له بالعناية والتقويق على نوع البشر اغراء للناس بالجهل وتوريطاً لهم في متاعه الضلال ، وهذا قبيح ممتنع على جلال الله وقده .

وتوضيح ذلك : هو ان الناس بحسب فطرتهم السائلة عن ردائل الأهواء والعصية إذا ظهر لهم صلاح الشخص وصدقه وامانته واستقامته فيما يظهر لهم من أهواءه وأطواره توسموا بباطنه الخير وموافقته لصلاح الظاهر ، وكلما ازدادوا خيراً بصلاح ظاهره ازدادوا وثوقاً بصلاح باطنه ، الا انه مهما يكن من ذلك فانه لا يبلغ بهم مرتبة العلم والاطمئنان الثابت بعصمته عن المكذب في دعواه وتبليغات دعوته ، لكن

إذا خصته العناية الالهية بكرامة المعجز وخارق العادة حصل العلم وأطمئنت النفوس السليمة بصدقه وفهمته في دعواه ودعوته .

ويثبت اليقين بذلك بالنظر الى انه يمنع على جلال الله وقده في مثل هذه المزلقة ان يظهر المعجز والعناية على يد الكاذب المدلس بصراح ظاهره ، لأن اظهاره حينئذ يكون مساعدة للمدلس على تدليس واغواء بالجهل ، لما ذكرناه من مقتضى فطرة الناس السليمة ، فالمعجز للشاهد بصدق النبي في دعوته هو ما يقوم بهذه العائدة في مثل هذا المقام لهذا الوجه . فليس لمن يتوقى من منقصة الجهل المركب ان يتمحل ويقترح كون المعجز ما يستحيل خلاصه من البشر كاستحالة اجتماع النقيضين ، إذن فكيف يصدور .

ولا يخفى ايضاً ان حصول القائده المذكورة من المعجز بالوجه المذكور يختلف كثيراً باختلاف احوال الناس الذين تبتدى بهم الدعوة بحسب اطوارهم ومعارفهم ومألوفاتهم وعقولهم ، وحيث ان المصريين كانوا متقدمين وراقيين في علم السحر والشعوذة والأعمال الغريبة كانوا يعدونها بحدودها فيعرفون الأعمال الخارجية بغرابتها من حدود القدرة البشرية والعمليات المبتنية على النواميس العملية ، فلاجل ذا جعل الله تعالى معجزة موسى عليه السلام بالعصا واليد البيضاء ، من الدعا الذي يسهل على المصريين ان يدعوا بسلامة الطبع بأنه من هناية الله الخاصة بموسى عليه السلام الخارجة عن حدود القدرة المجهولة للبشر تصديقاً لدعوته ، ولأجل ان السوريين في زمان المسيح عليه السلام من الاسرائيليين والفرس من الرومانيين واليونانيين كان لهم تقدم في الطب وتقررت في كهانة الاسرائيليين شريعة التطهير والشفاء من البرص ونحوه وكانوا يعدون

هذه الأمور بحدودها جعل الله معجزة المسيح عليه السلام من النحو الذي يذهب
 سليم الطبع من السوريين بحسب معارفهم بأنه من عناية الله الخاصة بالمسيح
 الخارجة عن حدود القدرة المجهولة للبشر تصديقاً لدعوته ، ادن فانظر
 الى حال العرب الذين ابتدأت بهم الدعوة الاسلامية والى معارفهم وانحصارها
 في صناعة لسانهم وفنون العصاحة والبلاغة ، فلا يميزون في غير ذلك
 ما هو خارج عن حدود القدرة المجهولة للبشر وما هو داخل فيها ، فكل
 ما يرد عليهم مما هو غريب في معارفهم يجعلونه من السحر او التقدم
 في المعارف الجاهل بها ، فلذا كان انصب شيء في المحجة عليهم ما تميزه معارفهم
 التي تقدموا فيها في العصر الذي زعمت فيه وسما بمجدها ووقت صناعتها
 وعقدوا المحافل والمواسم للمفاخرة بالرقى فيها ، ألا وهو الكلام المعجز
 بمصاحته وبلاغته ، فانما هو الذي كمل افكارهم وعقولهم الى معرفة
 كونه معجزاً خارجاً عن حدود القدرة المجهولة للبشر ، صادراً عن عناية
 الله الخاصة بصاحب الدعوة المعروف محمد بالصالح تصديقاً لدعوته .
 فالكلام المعجز بمصاحته وبلاغته هو الذي يقوم بهذه الفائدة عند نوع
 العرب الذين ابتدأت بهم الدعوة دون غيره ، فان النبي (ص) لوجاه
 العرب بمعجزة موسى او عيسى ونحوهما اقالوا انه من السحر ، او من
 التقدم والرقى في معارف البلاد الأجنبية ونواميس صناعتها التي يشترك
 في عملياتها من هذا النحو كل راق فيها ، فالذي يدخل في حكمة
 المعجز والاعجاز في دعوة العرب ، وتتم به فائدة المعجز على وجهها انما
 هو القرآن الكريم دون غيره ، مضافاً الى انه امتاز عن غيره من
 المعجزات بأكبر الامور الجوهرية في شئون النبوة والرسالة .
 فمنها : انه باق مدى الايام ممثل لكل من يريد ان يطلع عليه

ويعرف امره وكنهه وحقيقته وينظر في شأنه ، فهو ياد لكل من يطلب
الحجة على النبوة والرسالة ، والنظر في حقيقة المعجز مائل لكل من
يريد النبصر في الحقائق ، ولا يحتاج معرفة حقيقته ووجه اعجازه الى
النقل والركون الى القيل ، ولا يحتمل امره انه دبر بليل ولا يستراب
من امره بالتصويه ، بل ينادي هو بنفسه في كل زمان ومكان :
(ها انا ذا هذا جندي وخواره فيه)

ومنها : انه بنفسه وصريح بيانه ولسانه قد تكفل بثبوت جميع
المقدمات التي بانضمامها يكون خارق العادة معجزاً شاهداً بالنبوة والرسالة
وحجة عليها ، ولم يوكل امرها الى غيره مما يختلج فيه الريب والشبهات
وتطول فيه مسافة الاحتجاج ، قالتهم في ذلك الى امور :
(الأول) انه تكفل به بيان دعوى النبوة والرسالة ، ولم يوكل امرها
الى النقل والنظر في شأن توابعه وعوارضه ومواقع الريب فيه ،
كما في سائر النبوات .

(الثاني) انه تكفل في صراحة بيانه بالشهادة بالنبوة والرسالة ،
فلم يبق حاجة الى النظر في دلالة العقل ودفع الشبهات عنها .
(الثالث) انه تكفل في صراحته ببيان كمال مدعى النبوة
وصلاحه واخلاقه الفائقة ، بحيث يكون ظهور المعجزة على يده لو كان
كاذباً من الافراء بالجهل الممنوع ليقعه على حلال الله تعالى شأنه .
واليك فاستمع بعض ما جاء في القرآن الكريم في بيان هذه الأمور
الثلاثة : ففي سورة الاعراف (قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً)
وفي سورة النجم (ماض صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى) وفي سورة الفتح (محمد رسول الله والذين

آمنوا معه اشداء على الكفار رخصاء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون
فضلاً من الله ورضواناً (وفي سورة الأحزاب (وما كان محمد اباً احده
من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وفي اوائل سورة القلم
(ما انت بسعمة ربك بمجنون) وان لك لأجرأ غير ممنون) وانك
لعلي خلق عظيم) ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم
بالمهتدين) ودوا لوئدهن فيدهنون (وفي سورة الاعراف (انه يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر) وفي سورة الأحزاب (يا ايها النبي انا
ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً) وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً) .
(الامر الرابع) انه تكمل بنفسه برفع الموانع عن الرسالة ، اذ
بين مواد الدعوة واساسياتها ومعارفها وقوانينها الجارية بأجمعها على
المعقول من عرفانها واجتماعها وبشائسها ، فلا يوجد ما يخالف المعقول
ليكون مانعاً من الرسالة . وفي سورة الاسراء (ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم) ودونك القرآن الكريم وما تضمنه من هذه المواد .
(الخامس) انه زاد على كونه معجزاً بنفسه ، بأن نادى باسائه
وبيانه باعجازه وتحدى الناس ونادى بالحجة وهتف بهم هتافاً دائماً
مؤكداً بأن يعارضوه لولم يكن معجزاً ويأتوا بمثله ، او يعثر سور ،
او سورة من مثله ان كان مما تناله قدرة البشر الدوعية المحدودة ، وقد
نادى بقراء الانصاف والمباشرة وجعل لهم بهتافاً ان عارضوه ، او اتوا
بمشر سور او سورة من مثله ان تسقط عنهم هذه الدعوة ويذهبوا ما
يشاؤون ، ولهم في ذلك المهلة والأناة والمظاهرة والتعاون ، ففي سورة
هود (ام يقولون افتراء قل فأتوا بمشر سور مثله مفتريات وادعوا
من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين) فان لم يستجيبوا فاعلموا

انما انزل بعلم من الله (وفي سورة يونس) أم يقولون افتراء
فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعن من دون الله ان كنتم صادقين
وفي سورة البقرة (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين) فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا الله (وفي سورة الاسراء) قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيراً) .

هذا وقد مضت لهم مدة واعوام ودعوة الرسالة والاعداد والانذار
دائمة عليهم ، وهم في اشد الضجر منها والكراهية لها والخوف من
عاقبتها والنأى من آثارها وتقدمها وظهورها . وفي اشد الرغبة في
اهوائهم وعوائدهم ورياساتهم والمكر في على مبيوداتهم ، ومع ذلك لم
يستطيعوا معارضة شيء من القرآن الكريم ولا الايمان بسورة من مثله
لكي تظهر حبيبتهم وتسقط حجة الرسول ويستريحوا من عناءهم من الدعوة
التي شنت جامعتهم الاوثانية وقارعت رياستهم الوحشية وتشريعهم
الاهوائية ، وفرقت بين الأب ومنه ولاخ واخيه والزوج وزوجه والقريب
وقريبه ، وكدرت سفاه قبائلهم ونافرت بين مواطنهم ، ولم يجدوا لذلك
حيلة الا الجحود الواهي والعناد الشديد والاضطهاد القاسي ، والاستشفاع
بأبيطال وغيره تارة والمناورة الوحشية اخرى ، مع تقهيم الاحوال
وقتل الأقارب ومقلسات الشدائد واحوال المملومية ، فلماذا لم ينظفوا
بأجمعهم عشر سنوات او اكثر ويأتوا بشيء من هزل القرآن الكريم
ويغافروا ويحاكموه في المواسم والمجافل التي اعدوها لمثل ذلك ،
فنكون لهم الحجة والعلبة في الحكومة وقرار النصفة ، وينادوا بالغلبة

ويستريحوا من عناء هذا الدعوة ، وهم هم وموارد القرآن في مفرداته
ومراكيبه من لغتهم واسلوبه من صاعتهم التي لهم التقدم والرقى فيها ،
والله المحجة البالغة .

ايها المكاتب وان اعجز القرآن الكريم لم يكن به مجرد الصراحة
والبلاغة ، وان كفى ذلك في الاعجاز والحجة على دعوى الرماله على الم
الوجوه في المعجز وامها ، فأين أنت من عرفاته العظيم الذي هو لباب
المقول وصفوة الحكمة ؟ وأين أنت من الاخلاقه التي هي روح الحياة
الادبية والاجتماعية ؟ وأين أنت من قوانينه العاضلة وشرائعه المادلة
ومعها من العدل والمدنية ؟ وأين أنت من ابيائه بالعيب التي ظهر
مصدقها في المستقبل ؟

وهلم النظر الى اقصر سورة القرآن وما عرفناه من معانيها الباهرة :
انظر الى سورة الملاحيد وانوار عرفاتها الخفية في ذلك العصر المظلم ؟
وانظر الى سورة تبت واسائها بملكه ابي لهب وامرأته بدخول النار ،
وتظهر مصداق ذلك بموتها على الكفر وحرمانها من سعادة الاسلام
الذي يجب ما قبله ؟ وانظر الى سورة النصر وانبيائها بنجب النصر والفتح
كما ظهر مصداقه بعد ذلك ؟ وسيأتي لهذا مزيد .

واين أنت عن جامعته واستقامته في جميع ذلك من دون ان
تعرته زلة اختلاف او عثرة خطأ او كبوة تناقض ، في ذلك اعظم
اعجاز يعرفه الفيلسوف والاحتمعي والسياسي المدني (افلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) .

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يتغرب
في البلاد الراقية ، وانما كان بدوياً من البلاد المنعطة في كل ادب

المدونة الابتدائية في موطئه انما هي بساطة اعراب البادية وخلوهم
عن المعارف والمدونة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الأهوائية
وخشونة الوحشية والجبروت الاستبدادي والعدوان وعوائد الضلال والجور
والشرائع القاسية .

سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته فانما هو
لأجل عموم هذا الاعجاز ، وانه هو الذي يدعى به العرب الذين ابتدأهم
الدعوة وتناوله معرفتهم حسب ما عندهم من الأدب الراقى فيه ، فتقوم
الحجة عليهم وعلى غيرهم ، وتبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف والاجتماعي
والسياسي المدني ، يأخذ منها كل منهم بمقدار يحظه من الرقى .

ولا غاب عن خبرك ان هناك معجزات كثيرة من ندو ما اقترحت
في مضمون كلامك . ولكنها حيث كان كسائر معجزات الأنبياء
خصوصية وقتية تحتاج في عصرها نقلاً عن غيره الى النقل الذي يعتريه
ما يعتري سائر الانتقال لئلا يظن أنها من الخدشة في النواتر او تغير صيغته او
المكافرة فيه بدعوى انقطاعه والتشكيك في حقيقة المقول ، فاجل ذلك
ترك الاعتماد في الاحتجاج عليها استعاضاً بغيرها ، وان كانت ابعاد
عن التشكيك في نقلها وحقيقتها ، واقوى على مرور الزمان وكواثره
من سائر معجزات الأنبياء المسقولة بغير نقل القرآن الكريم :

فمنها تضليل الغمامة له في مسيره ، وشفق القمر والاتصاف المطير بكفاي
جهل لما اراد ان يرميه به ، ونسج العنكبوت وتفريخ الحمامة في ساعة على
باب الغار ، ومزول قوائم مهر مراقبة بن جشم في الأرض وخروجها
منها بدعائه (ص) لما تبعه ، ومسحه على ضرع العنز الحائل حتى در لبها
واوتوا منه ، وكذا شاة ام معبد وغيرها ، ونبع الماء من اسابعه .

وتسبيح الحصاة في كفه ، واقبال تشجرة اليه ورجوعها الى محلها حسب
امرء ، وحنين الجذع لفراقه وسكونه بمسحه عليه ، وردء لعين قتادة
ابن نعمان الى موضعها بعدما قلعت فصارت احسن عيشه ، وابرائه
المجنوم من جهينة بمسحه بالماء الذي نقل فيه ، وابرائه رجل هرو
ابن معاذ يوم قطعت اذ نقل عليها ، ويد معاذ بن عفراء في يده ،
وضربة سلمة بن الأكوع يوم خيبر ، ويد جرهد المصابة ، واشباعه
الجمع الكثير من الطعام القليل مراراً عديدة في مكة والمدينة كما
هو مذكور في الكتب بتفصيله ، وفيض الماء القليل اذ رمى فيه مضضته
واستمراده على الكثرة مدة طويلة كما في بشر الحديبية وغيرها ، واروائه
الجيش الكثير من ماء قنبح

ومن ذلك اخباره بالغيب الذي تجلت حقيقته ، كاخباره في القرآن
الكريم بأن الله كعاد المهتمزين ، ويظهره على الدين كله ، ويدخول
المسلمين المسجد الحرام آمنين مهلقين ومقصرين ، وبغلبة الروم في
بضع سنين ، واخلبائه وهو محصور في الشعب بشأن صحيفة قریش
الفاطمة ، واخلبائه اصحابه بالظمر باحدى الطائفتين في حادثة بدر واخلبائه
اصحابه ان العير وهي ذات الشوكة تكون لهم كما ذكرهم بذلك
القرآن الكريم ، واخلبائه بفتح المسلمين مصر والشام والعراق ، وبهوت
كسرى في يومه ، وكذا موت النجاشي ، وبأن فاطمة ابنته اول اهل
الحوقاً به ، وان علياً (ع) يقاتل الناكثين والفاستين والمارقين ، وبأن
ابانم يهوت وحده ويسعد بدفنه جماعة من اهل العراق ، وان احدى
نساء تنبها كلاب الحوآب ، ويقتل اهل النهروان وذى النديه ، وان
عماراً تقتله الفئة الباغية وآخر شرابه ضياح لبن ، ويقتل علي عليه

السلام في شهر رمضان وان كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه ،
وان ولده الحسين عليه السلام يقتل بكر بلا - الى غير ذلك .

ومن معجزاته استجابة دعائه وسقيا المطر باستقائه في موارد كثيرة
جداً ، وقد انتهت كتب الحديث والتاريخ موارد معجزاته (ص) وكراماته
من نحو ما ذكرناه وغيره الى اكثر من ثلاثة آلاف ، وان الكثير
منها في عصره وما بعده هو قسم المستفيض ، او المشهور ، او المتواتر ،
ولكن عادة المصنفين على الاختصار على سبيل المشيخة ، فكتبت هذه
العادة في الظاهر ثوب رواية الآحاد . لكن الاجاز المشترك بينها
الشاهد على الرسالة يزيد على حد التواتر ويبلغ درجة الصروريات ،
وما هي كتب الحديث والتاريخ ، انتهى كلامه رفع في الحلد مقامه .
فلهذا الى ما كما فيه (ولا يخفى بوجوه انما سببه) في كل واحد
من اقسام النسخة ، وقد ذكرنا ما عند كل قسمية

ولما فرغ من ذكر مصاديق كل واحد من العمود الثلاثة واسماؤها
ناسب ذكرها بلام العمد ، لأن لام العهد يكفى فيها الذكر الضمني
كما اشار اليه قبيل المقدمة ، وأشار الى الاول بقوله .

(الفن الاول - علم المعاني)

(وانما قدمه) اي علم المعاني (على) علم (البيان الكونه)
اي علم المعاني (منه) اي من علم البيان (بمنزلة المفرد) اي
الجزء (من المركب) اي من الكل ، والجزء مقدم على الكل طبعاً
كما بيناه قبيل قول الخطيب ، فاصحاح في المفرد ، الح ، تقدم وصفاً
ليوافق الوضع الطبع ، وقد بينا هناك اقسام المتقدم وراجع .

وانما قلنا انه بمنزلة الجزء من البيان (لأن البيان) على ما يأتى

في اول الفن الثامى ما حصله انه (علم يعرف به ايراد المعنى الواحد في تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال) فتأمل (فيه زيادة اعتبار ليست) تلك الريادة (في علم المعانى) وتلك الزيادة عبارة عن الايراد المذكور .

وبعبارة اخرى . ثمرة علم المعانى رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، وثمره علم البيان هي الاحتراز عن التعميد المعنوى ، وذلك بسبب معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة مع معرفة المقبول منه . عند العلماء ليترك غيره ، ثمرة العلم الثامى انما تعتمد بعد حصول ثمرة علم الاول . فصار العلم الاول باعداد مرحله وثمرته كالجزمه للثامى باعتبار مرجعه وفاقادته في عدم وجود الثابته بدون الاولى كما لا يوجد الكل بدون الجزء .

والمراد كما قلنا (مقدم علم المركب طبعاً) فعدم وصفاً لوافق (الوصف الطبع) لأن التوافق من حيث هو هو خير من التخالف . (وقيل الشروع في مقدمات) هكذا (العلم) أي علم المعانى (اشار إلى) ومن ما تقدمه عندهم كالواجب ، واما قلنا كالواجب ولم نقل الواجب لأن المتبادر من لفظ الواجب على ما حقق في محله الوجوب العقلي ، وتقديم ما يقدمونه قبل الشروع في العلم ليس واجباً بالوجوب العقلي بل هو واجب بالوجوب الاستعصائي . على ما يظهر من التعليلات التي يدكرونها لتقديم ما يقدمونه .

قال في التهذيب : وقد يقال المبادئ لما بدأ به قبل المقصود ، والمبادئ لما يتوقف عليه الشروع على وجه الاحسن وورط الرغبة كتعريف العلم وبيان عاينه وموضوعه - انتهى

وقال المحشى : قوله « وقد يقال المبادئ » اشارة إلى اصطلاح

آخر في المبادئ سوى ما تقدم . وضعه ابن الخاحب في مختصر الأصول حيث أطلق المبادئ على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم ، سواء كان داخلاً في العلم فيكون من المبادئ المصطاحدة المأقاة ، كتصور الموضوع والأعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم ، أو خارجاً عنه يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة ويسمى مقدمات ، كمعرفة الحد والغاية وبيان الموضوع والاستعداد والفرق بين المقدمات والمبادئ بهذا المعنى مما لا ينبغي أن يشغبه ، فإن المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادئ فنصر - انتهى

وذلك البعض الذي أشار إليه (تعريفه) أي تعريف العلم (وضبط أبوابه أجمالاً لكونه للطالب زيادة بصيرة) فإن الطالب إذا تصور العلم برسمه وتم وأطلع على جميع أمثاله أجمالاً ، حتى أن كل مسألة ترد عليه علم أنها من ذلك العلم ، كما أن من أراد سلوك طريق لم يشاهده لكن عرف أماراته فهو على بصيرة في سلوكه

(ولأن كل علم فيه مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة) تسمى بالموضوع (باعتبارها) أي باعتبار تلك الجرة (تعد) تلك المسائل الكثيرة (علماً واحداً يفرق بالتدوين) .

ومن ثم قالوا تمايز العلوم بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات مثلاً علم الفقه امتاز عن علم أصول الفقه ، لأن علم الفقه يبحث عن أفعال المكلفين من حيث الحل والحرم والصحة والفساد ، وعلم أصول الفقه يبحث عن الأدلة الأربعة من حيث أمثا تستنبط عنها الأحكام الشرعية ، وكذلك علم النحو يبحث عن أحوال أواخر الكلام من حيث الأعراب والبناء ، وعلم الصرف يبحث عن أحوال الكلام من حيث الصحة والاعتلال ،

(ومن حاول تحصيل كثرة يضبطها جهة واحدة فعليه ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يموت ما يعنيه ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه) .
 (فقال : وهو) اى ما يسمى علم الممانى بل كل علم من العلوم احد معان خمسة : وهي - على ما في حاشية التهذيب - الملكية ، والعام بجميع المسائل او باقادر المعتمد به الذى يحصل به العرض ، والفائدة من العلم ، او نفس المسائل جبراً ، او نفس القدر المعتمد به . والظاهر من المتن الثانى او الثالث حيث قال : (علم) ويأتى تصريح الشارح بذلك عند قول المصنف وينحصر في ثمانية ابواب والظاهر من التقدير انى الاول حيث قال (اى ملكة) وهي كما تقدم في فصاحة المتكلم « كيفية نهائية راسخة في موضوعها بحيث لا تزل عن المصنف بها اصلاً او يغير ولا فهو حالة » ولعلم ان الملكية كما سرح به بعض المحققين لا يقال لها علم الا اذا (يقتدر بها على ادراكات جبرية) اى على استحضارها ، اى على رد كل فرع الى اصله ، اى يقتدر على معرفة ان هذه العفري صغرى لتلك الكبرى ، فيستحضر الكبرى بالملكة وينضم اليها الصغرى ، فيقول من عنده الملكة هذا كلام يلقى الى المنكر . وكل كلام يلقى الى المنكر يجب توكيده ، فينتج هذا الكلام يجب توكيده . وكذلك يقول هذا كلام يلقى الى المريض ، وكل كلام يلقى الى المريض يجب فيه الایجاز ، فينتج هذا كلام يجب فيه الایجاز . وهكذا يفعل في كل ما يرد عليه من المردوع والصغريات .

(بيان ذلك : ان واسع هذا العلم وضع عدة اصول) اى كبريات (مستنبطة من تراكيب البلفاء يحصل من ادراكها وممارستها قوة) راسخة للنفس يتمكن الانسان (بها) اى سبب تلك القوة الراسخة (من

استحضارها) أى من استحضار ملك الأصول والكبريات (و) يتمكن من (الالتفات إليها) من (تفصيلها متى أريد) الاستحضار والالتفات والتفصيل (وهى) أى تلك القوة (العلم) على محطته ، وقد يقال لتلك القوة التهيؤ والذكاء أيضاً كما يأتى فى بحث التشبيه فى تفسير الذكاء ، وهذا نصه الذكاء حدة المؤاد ، وهى شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء ، وقيل هو أن يكون سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الحاطب بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة - انتهى .

وقال هناك . وأما العلم فقد يطلق على الإدراك المفرد بحصول صورة من الشيء عند العقل ، وعلى الاعتقاد الجارم المطابق الثابت ، وعلى إدراك الكلى ، وعلى إدراك المركب . وعلى ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو عرض من الأعراس إدراكاً عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها ، ويقال لها الصناعة - انتهى .

وقد يطلق العلم على الشك والظن والتخيل والوهم والتقليد والجهل المركب ، كما بينه بعض المحققين عند قول محمى الزهدى كما فى سورة الشك والوهم والتخيل .

(ولهذا) أى ولأن هذه القوة يوحى التمكن من الاستحضار وإدراك النتائج (قالوا) كما يأتى فى بحث التشبيه : أن (وجه التشبه بين العلم والحياة) فى قولنا العلماء أحياء وباقى الناس أموات ، ونحوه (كونهما) أى العلم والحياة (جهتى إدراك) .

فتحصل من جميع ما ذكر فى المقام : أن المراد من العلم ملكة الاستحضار متى أريد لا الحضور بالفعل ، فلا يرد ما أشار إليه فى المعالم

من ان العلم بجميع جزئيات المسائل محل اضر علام النيوب ، والعلم
ببعضها لا يكتفي في تسمية صاحب العلم عالماً به (ألا ترى انك اذا قلت
« فلان عال النحو » لا تريد) كما اشار اليه في « مالم » (ان جميع
مسائله حاضرة في ذهنه ، بل تريد ان له حالة بسيطة احتمالية) اي
قوة تمهيؤ « م » لتناول مثل (اي النحو) بها يتمكن من
استحضارها (اي المسائل .

(و قدور ان يريد) الخطيب (بالعلم ، من الأصول) والقواعد
اي الكبريات التي يستنبط منها الصغريات الجزئية (لأنه) اي العام
(كثيراً ما يطلق عليها) « م » على الأصول والقواعد كما اشارنا اليه آنفاً
(ثم المعرفة تعال لادراك المجرى او البسيط ، والعلم) يقال (للملك
او المركب ، ولهذا يقال « عرفت الله » « ادركت علمته » لكونه جل جلاله
غير مركب .

(وايضاً المعرفة يقال للادراك المسوق بالعدم او للاخير من الادراكين
لشيء واحد اذا تخلل بينهما عدم ، بان ادرك اولاً ثم دهل عنه ثم
ادرك ثانياً ، والعلم) يقال (للادراك المجرد من هذين الاعتبارين)
اي اعتداه المسبوق بالعدم والاخرية (ولهذا) اي ولكون العلم مجرداً
من هذين الاعتبارين (يقال « الله عالم » ولا يقال) الله (عارف) الا مجازاً ،
فالفرق بين المعرفة والعلم من وجهين : الاول من حيث المدرك بالفتح ،
والثاني من حيث نفس الادراك .

هكذا وقال بعض المحققين في حاشيته على شرح النصريح : قال
الرضي لا يمتنع ان بين علمت وعرفت فرقاً معنوياً كما قال بعضهم ،
فمعنى « علمت » ان زيدا قائم ، و « عرفت » ان زيدا قائم ، واحد ، الا

ان عرف لا ينصب حزئي الجملة ، لاسمية كما تنصبها علم لانه
معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب ، فانهم قد يخصون
احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي ومن الآخر .

اقول هذا بناء على ان العلم والمعرفة مترادفان ، وهو قول بعض
اهل الأصول والمجربان ، وللمعظم قول آخر وهو ان العلم يتعلق بالمركات
او الكليات والمعرفة تتعلق بالجزئيات او البسائط . قال في شرح المطالع .
ومن هنا تسمع المحويين يقولون علم يتعدى الى مفعولين وعرف يتعدى
الى مفعول واحد فتأمل - انتهى

(والمصنف قد جرى على استعمال المعرفة في) ادراك (الجزئيات)
قال في الايضاح قيل يعرف دون يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفعلاء
من تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات ، كما قال صاحب
القاموس في تعريف الطبيب و الطب علم يعرف به احوال بدن الانسان ،
وكما قال الشيخ ابو عمرو رحمه الله و التصريف علم بأصول يعرف بها
احوال ابنية الكلم - انتهى

(وقال . يعرف به احوال اللفظ العربي دون يعلم فكأنه قال هو)
اي علم المعاني (عام يستبطن منه ادراكات جزئية) و (هي) اي الادراكات
الجزئية (معروفة كن فرد فرد من حرميات الاحوال المذكورة) اي
التأكيد والتذكر والمحدث والتقديم والتأخير وسواها (بمعنى ان اي
فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك العلم لا اياها) اي الاحوال المذكورة
(تحصل جملة بالفعل ، لأن وجودها لا نهاية له محال) .

(وعلى هذا) اي على ان المراد امكان المعرفة لافعليتهما (يدفع ما قيل)
كما اشار اليه في المعالم والقوانين من انه (ان اريد) بقول الخطيب

يعرف به (معرفة الجميع) أى جميع أحوال اللفظ العربى - كما هو الظاهر من الجمع المضاف اعنى الأحوال - (فهو) أى معرفة الجميع (محال ، لأنها) أى الأحوال جميعها (غير متناهية ، أو) أريد (البعض المميز المميز) كصف الأحوال أو ثلثها ونحوهما من غير تعيين (فهو تعريف بمجهول) وقد ثبت في محله أنه غير جائز ، إذ المعرف لابد أن يكون احلى (أو) أريد البعض (المميز) كالتعريف والتشكيك ونحوهما مع التعمين (فلا دلالة) لكلام الخطيب (عليه) أى على البعض المميز (وكذا) يندفع (ما قبل) كما أشير إليه أيضاً في المعالم والقوانين من أنه (أن أريد الكل) أى كل الأحوال (فلا يكون هذا العلم حاصلًا لأحد) لما قلنا من أنها غير متناهية فيستحيل وجودها فيستحيل معرفتها ، فيلزم أن لا يكون أحد عالمًا بهذا العلم (أو أريد البعض) أى بعض الأحوال (فيكون) هذا العلم (حاصلًا لكل من عرف مسألة منه) أى من هذا العلم كمن يعرف مسألة تأكيد الكلام مع المنكر أو نحوها .

وحاصل ما يندفع به القولين : أنا نريد بالمعرفة المعرفة بالقوة وبالكل الاستدراق العرفي لا الحقيقي ، ومن هنا نشأ النزاع المعروف في تجزى الاجتهاد كما بين في الأصول .

(والمراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة له) أى لللفظ (من التقديم والتأخير والتعريف والتشكيك وغير ذلك) بما سنطرح عليه في المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

(ووصف) الخطيب (الأحوال بقوله : أثنى بها يطابق اللفظ) أى الكلام البليغ (مقتضى الحال ، احتراز عن الأحوال التي ليست بهذه

الصفة والحديثة (كالأفعال) في قام واستقام ونحوهما (والادغام) في نحو مَدَّ واجلَّ ونحوهما (والرفع) في الفاعل والمبتدأ ونحوهما (والنصب) في المفعول والمحال ونحوهما (واغناء ذلك بما) بين في علم النحو المرادف لقولنا علم العربية المطلق على ما يعرف به اواخر الكلم اعراباً وبناءً ، وما يعرف به ذواتها صفة واعتلالاً ، بناء على ما قاله السيوطي في شرح قول النظم : مقاصد النحو بها محوية ، فان ما ذكر فيه مما (لا بد منه في تأدية اصل المعنى) المراد .

فان قلت : فعلى هذا يخرج بحث اسماء الاشارة ونحوها من جملة هذا العلم .

قلنا : قد ذكر الایراد ودفعه في بحث تعريف المسند اليه باسم الاشارة ، وهذا نصه : فان قلت كون هذا للتقريب وذلك للمعيد وذاك للمتوسط مما يتروك التوضيح واللفظ ، فلا ينبغي ان يتعلق به نظر علم المعاني ، لانه انما يبحث عن الزائد على اصل المراد .

قلت : هنالك كثير في علم المعاني كما كثر مباحث التعريف والتوابع وطرق القصر وغير ذلك ، وتحقيقه : ان اللذة تنظر فيه من حيث ان هذا للتقريب مثلاً ، وعلم المعاني من حيث انه اذا اُريد بيان قرب المسند اليه يؤتى بهذا ، وهو رائد على اصل المراد الذي هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشيء يوجب تصوره ايأ ما كان ، ولو سلم فذكره في هذا المقام توطئة وتسهيل لما ينفرح عليه من التفتيش والتعظيم - انتهى

(وكذا) وصف الأحوال بقوله ، التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، احتراز عن (المحسنات البديعية) اللفظية والمعنوية (من التجنيس

والتوسيع) وحسن التعليل والتفريع (ونحوهما مما يكون) محسنة
(بعد رعاية المطابقة) والا قد تقدم انها تكون كنمليق القلاية في
اهناق الخناير .

(وهو) اى التوسيع المذكور (قرينة خفية على ان المراد انه)
اى علم المعانى (علم يعرف به هذه الاحوال من حيث انها يطابق
بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ لولا اعتبار هذه الحيثية) اى حيثية المطابقة
لمقتضى الحال (لزم ان يكون علم المعانى عبارة عن معرفة) معانى
الشيء المذكورة لهذه الاحوال في كتب اللغة او في الاصطلاح (بأن
يتصور معنى التعريف والتشكيك والتقديم والتأخير) لغة او اصطلاحاً
(مثلاً ، وهذا واضح لروماً ومصادراً) أما كون التوسيع المذكور قرينة
خفية على ما ذكره فلازم المقام من قبيل تعليق الحكم بالوصف ، حيث علق
المعرفة بالاحوال الموصوف بكونها سبباً لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال ،
فهو من قبيل (اكرم الرجل العالم) حيث افاد ان حلة الاكرام العلم ،
فينبذ المتن ان معرفة تلك الاحوال لكونها علة لمطابقة اللفظ لمقتضى
الحال - فتأمل جيداً .

(وبهذا) التوسيع المفيد للحيثية المذكورة (يخرج علم البيان)
ايضاً (من هذا التعريف ، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية مثلاً
وان كانت احوال اللفظ قد يقتضيهما الحال) كما ان المعينات البديعية
ايضاً كذلك (لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق
بها اللفظ مقتضى الحال ، ادليس فيه) اى في علم البيان (ان الحال
الغلاى يقتضى ايراد تشبيه او استعارة او كناية ونحو ذلك) وكذلك
المعينات البديعية ، اذ تقدم انها انما تكون محسنة عرضية ، وهي من

هذه الخبيثة يبحث عنها في عام البديع

واما اذا اعتبرت تلك المحسنات من حيث انها قد تقتضيها الحال
فتكون موجبة للمحسن الذاتي ، ومن هذه الخبيثة يبحث عنها في علم
المعاني ، وأهذا ذكر الالفاظ وهو من المحسنات البديعية في هذا العلم ،
وكذلك الحقيقة والمجاز والكناية اذا اقتضاها الحال .

(فان قلت . اذا كان احوال اللفظ هي التأكيد والذكر والحذف
ونحو ذلك وهي بعينها الاعتبار المناسب الذي هو) عين (مقتضى الحال ،
كما يصح عنه لفظ المفتاح حيث يقول : الحالة المقتضية للتأكيد او
الذكر او الحذف . الى غير ذلك) وحيث يلزم اتعاذ المطابق بالفتح .
وهو مقتضى الحال والمطابق بالكسر . وهو الاحوال المذكورة للفظ ،
فقلنا مثلاً ان زيدا قائم ، للمعكّر طأني بسبب ما فيه من التأكيد
مقتضى الحال وهو ايضاً التأكيد واتعاذ المطابق والمطابق باطل (فكيف
يصح قوله : الاحوال التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، و) الحال
انه (ليس مقتضى الحال الا تلك الاحوال بعينها) اي الاحوال التي بها
يطابق اللفظ مقتضى الحال ، فظهر كبرية اتعاذ المطابق بالفتح والمطابق بالكسر .
(قلت : قد تسامحوا في القول بأن مقتضى الحال هو) نفس (التأكيد
والذكر والحذف ونحو ذلك) من التأخير والتقديم والتعريف والتسكير
ونحو ذلك ، والتسامح في ذلك القول (بناء على انها) اي التأكيد
والذكر والحذف ونحو ذلك (هي التي بها يتحقق مقتضى الحال) فالتسامح
المذكور من باب اطلاق اسم المسبب على السبب ، نظير ما يأتي في
علم البيان في اقسام المجاز المرسل من قولهم : امطرت السماء ثياباً ،
اي ثياباً ، حيث اطلق اسم المسبب . اعني الثياب . على السبب . اعني الغيث ؛

(والا) اي وان لم يتصامحوا في القول وبينوا الحقيقة (فمقتضى الحال عند التحقيق كلام مؤكد وكلام يذكر فيه المسند اليه) او المسند او غيرهما (او) كلام (يحذف) فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا تنس التأكيد والذكر والحذف ، فانها اسباب لكون الكلام مؤكداً او مذكوراً فيه المسند اليه او المسند او غيرهما او محدودةً فيه المسند اليه او المسند او غيرهما .

(وعلى هذا القياس) سائر الاحوال التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال . مثلاً : مقتضى الحال كلام يعرف فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا التعريف ، لأنه سبب مطابقة الكلام لمقتضى الحال وهكذا .

(ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال : ان الكلام الذي يورده المتكلم يكون جزئياً من جزئيات ذلك الكلام) الكلى الذى هو مقتضى الحال بحسب القواعد التي استنبطوها عن تراكيب البلغاء (ويصدق هو) اي الكلام الكلى الذى هو مقتضى الحال (عليه) اي على الكلام الذى يورده المتكلم (صدق الكلى على الجزئى) فالطابق - بالكسر - هو الكلام الجزئى الذى يورده المتكلم ، والطابق - بالفتح - هو الكلام الكلى الذى هو مقتضى الحال بحسب القواعد المستنبطة من تلبيع تراكيب البلغاء ، فاللحاق عكس ما هو المشهور من ان الكلى يطابق جزئيه

والعاصل ان الكلى - اعنى مقتضى الحال - يصدق على الجزئى - اعنى ما يورده المتكلم - فيطابق هذا الجزئى ذلك الكلى (مثلاً : يصدق على « ان زيدا قائم ») الذى يورده المتكلم في مقام انكار المخاطب او مرديده (انه) فرد وجرئى من (كلام مؤكد) يقتضيها الحال والمقام (وعلى « زيد قائم ») الذى يورد المتكلم في مقام الافتخار او الابتهاج

اوغيرهما مما ياتي في بحث ذكر المسند اليه (انه) فرد وجزئي من
(كلام ذكر فيه المسند اليه) لاقتضاء المقام - اي الافتخار والابتهاج
ونحوهما - ذكره (وعلى قولنا « الهلال والله ») الذي يورده المتكلم في مقام
مملومية المبتدأ بالقرينة العالية اوغيرها (انه) فرد وجزئي من (كلام
حذف فيه المسند اليه) لاقتضاء المملومية ووجود القرينة حذفه لئلا يلزم العبث
نظراً الى الظاهر ، على ما يأتي في بحث حذف المسند اليه انهاء الله تعالى :
(وظاهر ان تلك الأحوال) اي التأكيد في المثال الأول وذكر المسند اليه
في المثال الثاني وحذفه في المثال الثالث (هي التي بها يتحقق هذا الكلام)
اي كل واحد من الامثلة الثلاثة (لما هو مقتضى الحال في التحقيق - فافهم)
وتأمل جيداً .

(فائدة) قال في الكافية : وقد يحذف المبتدأ لقيام قرينة ، كقول
المستهمل « الهلال والله » ، وقال الشارح : اي « هذا الهلال والله » بالقرينة
العالية ، وليس من باب حذف الخبر بتقدير « هذا الهلال » ، لأن مقصود
المستهمل تعيين شيء بالاشارة والحكم عليه بالهلائية ليتوجه اليه الناظرون
ويروه كما يراه ، والما اتى بالقسم جرباً على عادة المستهلين غالباً ولئلا
يغفروهم نصب الهلال عند الوقت انتهى .

(و) ان قلت : ان تعريف علم المعاني لا يشمل باب الاسناد ، لأنه ليس
بلفظ بل هو امر معنوي ، حاصله ان التعريف ليس بهجامع .

قلنا : ان (احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ العربي باعتبار ان
كون) اسناد (الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها) اي الى
الجملة ، وهي لفظ .

(و) ليعلم ان (تخصيص اللفظ) في تعريف (بالعربي مجرد اصطلاح)

اي من قبيل توضيح الواضحات حرياً على الاصطلاح (لأن هذه الصناعة)
اي علم المعاني (انما وضعت لمعرفة احوال اللفظ العربي لا غير) فلا موجب
الى تخصيص اللفظ بالعربي الا كونه جرياً على الاصطلاح ، ومعنى كونه
جرياً على الاصطلاح انهم توافقوا على ان يبحثوا عن احوال اللفظ العربي
لا غير ، وذلك لان المقصود الأهم والعرض الاقصى من تدوينهم هذا العلم
انما هو معرفة اسرار القرآن واصجاره وهو عربي ، وكون هذا العلم دون
لذلك لا ينافي جريانه وتنزيل قواعده في كل لغة على قواعد تلك
اللغة ، لأن في كل لغة تنافر الحروف والعرابة ومخالفة القياس ونحوها ،
وكذلك البيان والبديع كما يظهر للمأمل في التنبيه الاتي .

(تنبيه) لا يذهب عليك انه لا يلزم من حصر وضع هذه الصناعة
لمعرفة احوال اللفظ العربي اصطلاحاً النصيحة والبلاغة فيه . وقد اشار
الى عدم انحصارها فيه في المثل السائر في مسألة تتعلق بالفصل الثامن .
وهذا نصه . هل اخذ علم البيان من سرور الفصاحة والبلاغة بالاستقراء
من اشعار العرب ام بالنظر وقضية العقل ؟

الجواب عن ذلك انا نقول : لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء ، فان
العرب الذين ألهوا الشعر والحطاب لا يحاو امرهم من حالين : إما
انهم ابتدعوا ما اتوا به من سرور الفصاحة والبلاغة بالنظر وقضية العقل ،
او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم . فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم
على اسرار اللغة ومعرفة حيدتها من رديتها وحسنها من قبيحتها فكذلك
هو الذي اذهب الله ، وان كانوا اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم فهذا
يتصل الى اول من ابتدعه ولم يستقرئه ، فان كل لغة من اللغات
لا تخلو من وصفي الفصاحة والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان

لغة العربية حزية على غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة أخرى سواها - انتهى .

واعلم انه لما كان من المسلمات عند القوم انه لا بد في المصنوع عن تعريف الى آخر من سبب مقتضى لذلك اشر الشارح الى السبب المقتضى لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح (و) قال : (انما عدل) المصنف (عن تعريف صاحب المفتاح فلم المصنف بأنه تتبع) اي تتطلب (خواص تراكيب الكلام في) مقام (الافادة) اي الخواص والمزايا والأحوال التي يراعيها البلغاء في تراكيب الكلام في مقام افادتهم اصل المعنى المراد مصحوباً باعتبار المناسب الذي يقتضيه المقام . كالتأكيد الذي يقتضيه مقام الانكار او التردد وغير ذلك من الأحوال التي بها يطابق اللفظ . اي الكلام لمقتضى الحال (وما ينصل) اي يلحق (بها) اي بالخواص (من الاستحسان) والقبول المذكورين فيما تقدم في قوله « وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب » (وغيره) اي غير الاستحسان . اي الاستهجان ، اي الانعطاط المذكور هناك في قوله « وانعطاطه بعد هذا »

قال بعض المحققين : اورد عليه بأن قوله (اي السكاكي) وغيره مبهم ، فلا يجوز استعماله في المحدث وحواله انه مبهم اللفظ علم بتريئة ذكر الاستحسان ان المراد الاستهجان

ثم اورد عليه . ان غيره محمول على الخواص المستهجنة ، وهي لا تلحق بتراكيب البلغاء والحد دال على انها تلحقها .

واجيب عنه : بأن الاستهجان قد يلحق تراكيب البلغاء ، والله امر نفسه فقد يكون التراكيب مستهجنات مستهجنة باعتبارين ، وبأن الاستهجان

وان لم يلحق البليغ فبواسطة الاستحسان يعرف مقابله ، وهو الاستهجان . انتهى .

(ليعتزر) المتعص (بالوقوف) اى بالاطلاع (عليها) اى على الخواص وما يتصل بها (عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره) .

قال بعضهم قد يعرف الشيء بأحدى المثل الأربعة : اما بالعلة المادية كما يقال « الكوز اناء خرقى » او بالصورية كقولنا « الكوز اناء مشككة كذا » او بالعاطية كقولنا « الكوز اناء » يصنعه الخزاف ، او الغائية كقولنا « الكوز اناء يشرب فيه الماء » ، والاحسن في ذلك ما اشير فيها الى علة الادبع ، وهذا السكاكي للمعاني مشتمل على الأربع ، لأن التعص - وهو المعرفة - اشارة الى الفاعلية ، اعنى العارفين اى المتعص . وخواص تراكيب الكلام اشارة الى المادية ، وفي الالادة اشارة الى الصورية ، وليعتزر اشارة الى الغائية انتهى .

وانما عدل لمصنف من هذا التعريف - وقد نقلناه بتمامه عند تعريف البلاغة في الكلام فراجع - (لوجوب : الأول ان التبع ليس بعلم ولا صادق عليه) اى على العلم ، فان العلم من مقولة الاتفعال لأنه اتفعال النفس ، والتبع من مقولة العمل ، والمقولتان متباينتان فهو مباين للعلم (فلا يصح تعريف شيء من العلوم به) لما ثبت في محله من انه يشترط في المعرفة ان يكون مساوياً واجلي ، فلا يصح التعريف بالمباين والاعم والأخص والمساوى معرفة (الثانى) من الوجوب (انه) اى السكاكى (فسر التراكيب) الذى هو من اجراء المعرفة بالكسر (بتراكيب البلفاء ، حيث قال « واعني بتراكيب الكلام التراكيب العادرة عن

له فضل تميز ومعرفة ، وهي (اى التراكيب الصادرة - الخ) ، (تراكيب
البلغاء ، ولاخفاء في ان معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على
معرفة البلاغة) اذ كل مشتق يتوقف معرفته على معرفة مبدأ اشتقاقه ،
ففى الحقيقة معرفة التراكيب الواقع في تعريف علم المعاني متوقفة
على معرفة البلاغة (وقد عرفها) اى البلاغة (في كتابه) اى المفتاح
(بقوله : البلاغة هى بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص
بنوعية خواص التراكيب) اى الاعتبارات المناسبة للمعال والمقام كالتأكيد
والنقد والتقديم ونحوهما (حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على
وجهها ، فان اراد بالتراكيب) الواقع (في تعريف البلاغة تراكيب
البلغاء) الواقع في تعريف علم المعاني (وهو الظاهر فقد جاء الدور)
اذ حاصل التعريفين حيث يتوقف معرفة التراكيب في التعريف الاول على
البلاغة ، وتوقف معرفة البلاغة في التعريف الثانى على التراكيب ، وهذا
دور واضح ، وسيجىء انه اردأ التعريفات (وان اراد) بالتراكيب الواقع
في تعريف البلاغة (غيرها) اى غير تراكيب البلغاء الواقع في تعريف
علم المعاني (فلم يبينه) اى لم يبين المراد من التراكيب الذى هو
غير تراكيب البلغاء فهو مبهم ، فلا يجوز استعماله في التعريف ، ويجىء
ايضاً انه اردأ من بعض التعاريف :

(واجيب عن) الوجه (الأول : بأنه) اى السكاكى (اراد بالتبعية
المعرفة) المناسبة من التبعية اللازمة له (كما صرح به في كتابه) في
آخر القسم الثالث ، وهذا نصه . واد قد تحققت ان علم المعاني والبيان
هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صيغاته المعاني ليتوصل
بها الى توفية الكلام حقها بحسب ما ينفى به قوة ذكائك . انتهى .

فيكون مجازاً حيث يكون (اطلاقاً للملزوم على اللازم) والسبب على المسبب ، كاطلاق النار على الحرارة والحيث على النبات في قولهم «رعينا الفيث» ، وانما تسامح في ذلك الاطلاق (تنبيهاً على انه) اى علم المعانى (معرفة حاصلة من تدفع تراكيب اللفظ ، حتى ان معرفة العرب ذلك بحسب السليقة لا يسمى علم المعانى) لأنهم جيلوا على التكلم بالكلام البليغ من غير احتياج الى تدفع واستقراء وتفكر وتدقيق (وتعريفات الادباء) بل كافة العلماء حتى المبتدئين الذين هم الأصل والاساس لأمثال هذا المبحث (مشحونة بالمجاز) والمسامحة ، اذا كان فيه فائدة وإشارة الى غرض صحيح كما في المقام

قال محشى التهذيب في بحث الاستقراء : ان في تعريف المصنف الاستقراء بالنصيح والتتبع تسامح ظاهر ، فكان هذا التتبع ليس معلوماً تصديقاً موصلاً الى مجهول تصديقي ، فلا ينبغي تحت المحجة وكأن الداءات على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا العلم من المحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على سبيل النقل . انتهى . وإشام الى عرض آخر في تعريف التمثيل فراجع

(و) الجواب (عن الوجه الثامى) . اما اولاً فيمنع كون قوله «وهي تراكيب اللفظ» جزم من تفسير التراكيب الواقعة في تعريف علم المعانى حتى يجيء الدور ، بل هو كلام مستقل من الحقيقة الأمر وواقعه ، حيث ان المراد بالتراكيب في الحقيقة والواقع هو تراكيب اللفظ ، والتفسير - اى تفسير التراكيب - انما تم بقوله : التراكيب العادرة من له فضل تميز ومعرفة ، فلا ينوق معرفة التراكيب على معرفة البلاء المتوقعة على معرفة البلاغة فلا دور ، وهذا نظير ما اشار

ليد محشر التهذيب في أوائله بقولت : بوقنا يطلق الله على والحق على نفس المطابقة والمطابقة أيضاً . فراجع تلم .

واما ثانياً فنقول : (بعد تسليم دلالة كلام التكاكي) يعني قوله « يعي تراكيب البلغاء » (على الله) تنمة تحسير التراكيب والله (فسر التراكيب بتراكيب البلغاء) فأجيب حينئذ (بأن المراد بها) أي بالتراكيب الواقعة في تعريف علم المامني (تراكيب البلغاء الموصوفين بالبلاغة ، و) لا دور حينئذ أيضاً ، اذ (معرفتهم) أي البلغاء (لا تتوقف على معرفة البلاغة بالمعنى) الاصطلاحي (المذكور) في تعريفها (إذ يجوز) أي يمكن لطالب علم المعاني (ان يعرف بحسب عرف الناس) والاشتهار مندهم (ان امرأ القيس مثلاً يلبغ فيتبع خواص تراكيبه من غير ان يتصور) أي يعرف ذلك الطالب (المعنى) الاصطلاحي المذكور للبلاغة (كما يمكن) ويجوز (لكل واحد من العوام ان يعرف فقهاء البلد ، فيتبع اقوالهم) بالسماع منهم أو بمراجعة كتبهم أو ناقلهم اقوالهم (من غير ان) يتصور و (يعرف) ذلك العامي (ان الفرق) في الاصطلاح (علم بالأحكام الشرعية العرفية مكتسب من أدلتها التفصيلية ، وهو ظاهر) .

الى هنا كان الكلام في الوجبين الموجبين لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح ، وفي الجواب عنهما مع تسليم المصنف والمجيب ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة هو تراكيب البلغاء لا تراكيب كلام نفس المتكلم البالغ حداً له اختصاص تنوفية خواص التراكيب حقها . ولما كان هذا التسليم باطلا عند الشارح قال : (واقول : لا يفهم من قوله) في تعريف البلاغة (« تنوفية خواص التراكيب حقها » الا

ان يكون ذلك المتكلم (السالغ ذلك المحم) بحيث يورد كل تركيب له (لا للبلغاء) (في المورد الذي يليق به) اى بالتركيب الذى له لا للبلغاء (و) في (المقام الذى يناسبه بأن يستعمل) ذلك المتكلم كلامه المؤكد (مثلاً) نحو (ان زيدا قائم) يستعمل كلامه هذا (فيما اذا كان المخاطب) اى مخاطب ذلك المتكلم (شاكاً او منكراً ، و) يستعمل كلامه المؤكد بالقسم واللام نحو (والله انه لقائم فيما اذا كان) مخاطبه (مصراً) على انكاره . بحيث لا يرتدع عن انكاره الا بتأكيد الكلام تأكيداً قوياً . وهو القسم بالله حل جلاله (و) يستعمل كلامه الذى فيه تقديم ماحقه التأخير الذى ينبغي المحصر نحو (زيدا ضربت فيما اذا كان) المخاطب (حاكماً حكماً معوياً بصواب وخطأ) وهو يردد رد المخاطب الى الصواب ، على تعصيل يجيء بيانه في باب القصر .

(لأن خاصية « ان زيدا قائم » ان يكون لتنى شك او رد انكار) وخاصية « والله انه لقائم » رد الانكار مع اصرار فيه (وخاصية « زيدا ضربت » ان يكون المحصر وتخصيص - الى غير ذلك) من الحواص والاعتبارات المناسبة التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال (فتوفيتها) اى الحواص (حقها ان يورد) المتكلم (التركيب) اى تركيب نفسه لا تركيب البلغاء (في مورد و فيها) اى في مقام (هو) اى التركيب (له) اى للمقام .

(وهذا) اى ايراد التركيب في مورد و فيها هو له (بعينه معنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال ، فمعنى توفية خواص التركيب حقها ان يورد) المتكلم (كل كلام) له (موافقاً لمقتضى الحال ، فالمراد بالتركيب

في تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم) نفسه لا تراكيب البلاغة حتى
يجيء الدور (كما يفصح عن ذلك) أي عن ان المراد بالتراكيب في
تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم (قوله « في تأدية المعاني » وكذا)
المراد في (قوله « وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها » ،
اذ لا معنى له) أي لقوله هذا (الا ان يكون ذلك المتكلم بحيث يورد
كل تشبيه ومجاز وكناية كما ينبغي وعلى ما هو حق ، وليس المعنى)
أي معنى قوله هذا (على انه يورد تشبيهات البلاغة ومجازاتهم) وكناياتهم
(على وجهها) .

(وهذا) أي الذي قاله الشارح من « اقول لا يفهم » إلى هنا
وحاصله ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب المتكلم نهـ
لا تراكيب البلاغة (في غاية الحسن / كناية اللطافة) اذ لا دور فيه ولا
إيهام ، مع كون واقع المعنى ذلك .

(والعجب من المحقق وغيره) أي المجيب كيف خفي عليهم هذا
المعنى الحسن اللطيف الصحيح المطابق للواقع (مع وضوحه ، وكيف
تلدوا بالسكاكي) وهو امام فن المعاني والبيان (انه اخذ في تعريف
بلاغة المتكلم تراكيب البلاغة فصرف الشيء بنفسه) وهو دور والدور
من اردأ انواع التعريف ، او انه استعمل في التعريف لفظاً غير ظاهر
الدلالة ، وهو كما يجيء خلل لفظي في التعريف (ومقاصد قلّة التأمل
مما يضيق عن الإحاطة بها نطاق البيان) .

قال في شرح المطالع : قد اعتبر في المعرف شرائط أربعة فيختل
التعريف باختلال أيها كان ، وذلك بأن لا يساوي المعرف بل يكون
أهم فلا يكون مانعاً ، أو أخص فلا يكون جامعاً ، أو يساويه في المعرفة

والجهالة كتعريف احد المتضادين بالآخر ، او يعرف بالأخفى . كما يقال « النار استقرى » او بنعسه كما يقال « الحركة ثقيلة » « الانسان حيوان بشرى » (او بما لا يعرف الا به) اما مرتبة واحدة وهو دور مصرح كتعريف الشمس بكوكب النهار والنهار برمان كون الشمس فوق الأفق ، او بمراتب فهو دور مضمّر كتعريف الاثنين بالزوج الأول والزوج بالعدد المنقسم به مساويين والمتساويين بالشئيين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر والشئيين بالاثنيين .

وكل واحد منها اردأ مما قبله فتعريف الشيء بغير المساوي ودنى على ما ذكره ، وبالمساوي في المعرفة اردأ لأنه لا يفيد المعلوم ، والاول يفيد تصويره بوجه ما ، وبالأخفى اردأ لكونه ابعد عن الافادة ، ونفسه اردأ منه لجواز أن يصير اوضح في بعض لبعض مفيد تعريفاً بخلافه ، والدور المصرح اردأ منه لا احتمالاً على التعريف بهمه وزيادة ، والدور المضمّر اردأ منه لأنه مشتمل على المصرح وزيادة .

هذا كله من جهة المعنى ، واما الخلل من جهة اللفظ فانما يتصور اذا حال الشخص التعريف لغيره ، وذلك باستعمال العاطف غريبة وحشية او مجازية او مشتركة من غير قرينة . وبالجملة ما لا يكون طاهر الدلالة على المراد بالنسبة الى السامع انتهى فليكن هذا على ذكر منك بعيدك في كل تعريف سيما في تعريفات هذا الكتاب ، والله الموفق والمحسن .

(ثم الأوضح في تعريف علم المعاني انه « علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي لما تضمنى الحال ») .

والأحسن من الكل ما قاله ابن خلدون في علم الادب في مقدمة كتابه ، وهذا نصه . هذا العلم لا موضوع له ينظر في اثبات صوابه

أو نفيها ، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته ، وهي الاجادة في فنى المنظوم والمثبور على اساليب العرب ومناحيهم ، فيجسمون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل بالملكة من شعر عال الطبقة وسجع مشاوي الاجادة ومسايل من اللغة والنحو مبثوثة اثناء ذلك متفرقة يستقرى منها الباطر في الغالب معظم قوانين العربية ، مع ذكر بعض ايام العرب يفهم به ما يقع في اشعارهم منها .

ثم قال في ان اللغة ملكة ما هذا نصه : اعلم ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة ، اذ هي ملكات في اللسان المصاراة من المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة او نقصانها ، وليس ذلك بالنظر الى المعردات واسما هو بالنظر الى التراكيب ، فاذا حصلت الملكة التامة في تركيب الالفاظ المفرد للتعبير بها من المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال ، يبلغ المتكلم حينئذ الغاية من افادة النكلم مقصوده للسامع ، وهذا هو معنى البلاغة . انتهى

(وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية ابواب انحصر الكل في اجزائه) كانحصر البيت في الجدران والباب والسقف : وكانحصر المدرسة على المحركات (لا) انحصر (الكلى في جزئياته) كانحصر الحيوان في الانسان والفرس والحصان وسائر انواعه . وكانحصر الانسان في زيد وعمرو وبكر وسائر افراده (والا) اى وان لم يكن من انحصر الكل في اجزائه بل من انحصر الكلى في جزئياته (لصدق علم المعاني على كل باب) من ابواب الثمانية ، وليس كذلك ، لأن كل باب من الأبواب الثمانية يمس المقصود من علم المعاني ، لأن المقصود منه جميع المسائل المذكورة في الابواب الثمانية ، ومن هنا قالوا : ان الفرق

بين الكلي والكل ان الكلي يحمل على الجزئي والكل لا يحمل على الجزء ،
فيقال « الانسان حيوان » و « زيد انسان » ولا يقال « السقف بيت »
ولا « الحجيرة مدرسة » .

(تنبيه) قول الشارح المقصود بدل من الضمير المستتر في « ينحصر »
العائد على علم المعاني ، لانه الدعل حتى يشكل على المستف بأنهم
قالوا - كما في السيوطي - لا يحذف الفاعل اصلا ، وانما زاده الشارح
لاخراج التعريف وبيان الانحصار والتنبيه الآتي ، فانها من العلم وليست
من المقصود منه ، واعادة الضمير في ينحصر الى علم المعاني تدل على
ان علم المعاني هو نفس القواعد والمسائل المذكورة في الابواب الثمانية ،
والى ما فيها اشار بقوله : (ونظائر هذا الكلام يشمر بأن العلم عبارة
عن نفس القواعد) والمسائل المذكورة في الابواب الثمانية (على ما مر)
انما من قوله ويحوز ان يريد بالعلم نفس الأصول والقواعد

(و) حيثذ (تعريف العلم وبيان الانحصار والتنبيه الآتي خارجه
عن المقصود) وان كان كل واحد من هذه الأمور الثلاثة واحدا في
العلم ، لتعلق هذه الأمور الثلاثة بعلم المعاني بحيث يعد منه وتدوينه ،
لكنها ليست من المقصود بالذات ، لأن المقصود بالذات من كل علم
انما هو القواعد والمسائل المذكورة في ابوابه ، او الملكة التي تحصل
من مزاوله تلك القواعد والمسائل او سائر ما ذكر من الاحتمالات
الخمس المتقدمه في اوائل الفن (الأول) من الابواب الثمانية (احوال
الاسناد الخبري ، والثاني احوال المسند اليه ، الثالث احوال المسند ،
الرابع احوال متعلقات الفعل) وشبهه (الخامس القصر) انما لم يقل
احوال القصر وكذا ما بعده لأنها في بعضها احوال كما يشير اليه

عنقریب ، فلو عبر بالأحوال لزم إضافة الشيء إلى نفسه ، وهي ممنوعة
إلا بتأويل إذا ورد كما قال ابن مالك :

ولا يضاف اسم لما به اتحد معنى وأول موها إذا ورد

والتأويل تكلف زائد غير محتاج إليه . فنأمل

(السادس الانشاء ، السابع الفصل والوصل ، الثامن الإيجاز والاطبات
والمساواة) وإنما عطف هـ وفيما قبله بالواو المفيدة للجمع إشارة
إلى أنه باب واحد .

(و) لما ادعى في المقام الانحصار والاحتصار لأبد فيه من وجه
قال (إنما انحصر فيها) أي في الأبواب الثمانية (لأن الكلام إما
خبر ا. انشاء) ولأن ثالث لهما .

قال النعماني في معيار العلم في فن المنطق اعلم أن المعاني إذا
ركبت حصل منها أصناف كالألتهام والاثمان والنمى والترحي والتعجب
والخبر ، وغرضنا من حملة ذلك الصنف الأخير وهو الخبر ، لأن مطلبنا
البراهين المرسدة إلى العلوم ، وهي نوع من القياس المركب من المقدمات
التي كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية ، والخبر هو الذي يقال
لقائله أنه صادق أو كاذب فيه بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز
عن سائر الأقسام ، إذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له لا تكذب ، فإنه
يمرض به إلى التباس الأمر عليه ، وكذلك من يقول « يا زيد » ويريد
غيره ، لأنه يعتقد أن زيدا في الدار ، « ذا قبل له لا تكذب لم يكن ذلك
تكديبا في النداء بل في خبر اندمج تحت التند صمناً - انتهى . وليكن
هذا على ذكر منك لأنه يفيدك في التنب الآتي أيضاً .

وإنما انحصر الكلام في الخبر والانشاء (لأنه) أي الكلام ، وقوله

(لأحالة) مصدر ميمي بمعنى التحول والانتقال ، وهو اسم لا التبرئة .
 وخبرها محذوف ، والجملة مترصة بين اسم لن وهو الضمير وخبرها .
 وهو (يشتمل) وفائدة الاعتراض . كما يأتي في بحث الاطلاق . قد يكون
 تأكيد ما وقع فيه (على نسبة تامة) يصح السكوت عليها ، فخرجت النسبة
 النافسة التقييدية نحو « غلام ريد » والتوصيفية نحو « الرجل العادل »
 (بين الطرفين) أى طرفي الكلام ، أى المسند اليه والمسند (قائمة بنفس
 المتكلم) أى بنفسه ، وهذا إشارة الى ان النسبة المفهومة من كلام
 المتكلم حاصلة في ذهنه ، فالنسبة الكلامية والذهنية متحدان دائماً متطابقان
 اعتباراً ، فمن حيث دلالة الكلام عليها يقال لها « نسبة كلامية » .
 ومن حيث حصولها في ذهنه وكونها صورة حاصلة فيه يقال لها
 « نسبة ذهنية » . فعملية شمول الكوادر ايضاً ولو محدداً ، لأن المتكلم
 الكاذب ينصورها في ذهنه

ولا يذهب عليك ان اشتمال الكلام على النسبة من اشتغال الكل
 على الجزء ، وذلك ظاهر

(وتصيرها) أى النسبة (بوقوع النسبة ولا وقوعها) أى الحكم
 بوقوعها او لا وقوعها (او ايقاع النسبة) أى ايقاع نسبة المسند الى
 المسند اليه ، أى ادراك تلك النسبة (واتزاعها) أى سلب تلك النسبة
 (خطأ في هذا المقام) أى في مقام تقسيم الكلام الى الخير والانشاء
 (لأنه) أى التفسير بأحد هذين المعنيين (لا يشتمل النسبة الانشائية)
 لأن النسبة الانشائية ليست من احد المعنيين . لأنها تحصل من اللفظ
 واللفظ موجود لها ، ومن هنا قلنا « الانشاء ايجاد ما لم يجد » .

وبعبارة اخرى : المقصود من الانشاء احداث مدلوله ، وهو في

« اضرب » مثلاً طلب الضرب ، وفي « انكحت » علة الزوجية وهكذا .
والمقصود بالخبر حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب من الأسباب غير
اللفظ (فلا يصح التقسيم) أي تقسيم الكلام باعتبار النسبة إلى العبر
والإنشاء ، وإنما لم يصح التقسيم حينئذ لانعدام النسبة بالمعنيين المذكورين
في الإنشاء .

والحاصل ان النسبة الانشائية ليست فيها الوقوع واللاقوع - أي
الحكم بثبوت المسند للمسند اليه والمحكم بعده - ولا الايقاع والانتزاع
أي الاعتقاد وعدمه ، أي ادراك ان النسبة مطابقة للواقع وادراك انها
غير مطابقة ، لأن هذا لا يتأني الا في النسبة الخبرية ، اد فيها يمكن
حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب غير اللفظ ، واما النسبة الانشائية
فلا سبب ولا محصل له الا نفس اللفظ ، أي الكلام الانشاء (بل) المراد
من (النسبة هنا هو تعلق أحد جزئي الكلام بالآخر بحيث يصح
السكوت عليه ، سواء كان ايجاباً) نحو « زيد قام ومهرود قد » (اوسطاً)
نحو « ما قام زيد » (او غيرهما) أي غير الايجاب والسلب (بما في
الانشائيات) نحو « هل قام زيد » و « امكحت » ونحوهما ، وهذا
المعنى من النسبة موجود في كل كلام خبرياً كان او انشائياً فيصح
التقسيم .

هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة من الشرح بطريق الاجمال ، وان اردت
التفصيل بحيث تطلع على حقيقة الحال بحيث يرتفع من المقام الابهام
والاجمال واستمع لما يتلى عليك من الأقوال والتوفيق من الله للترميز
المتعال :

قال في شرح المطالع : ان القضية لا تحصل في العقل الا اذا حصلت

اربعة اشياء : مفهوم الموضوع كريد ، ومفهوم المحمول كالكاتب ، ولا شك انه من حيث المفهوم يمكن النسبة الى امور كثيرة ، فلا بد من تعقل نسبة ثبوتية بينه وبين زيد . والرابع وقوع تلك النسبة او لا وقوعها ، فما لم يحصل في العقل ان تلك النسبة واقعة او ليست بواقعة لم تحصل ماهية القضية ، ولو تصور مفهوم الموضوع والمحمول ولم تصور النسبة بينهما امتنع تحقق الحكم . فلا تحصل ماهية القضية ايضاً ، وان كان ربما (يحصل النسبة بدون الحكم) كما للمتشككين والمتوهمين ، فكل من الامور الاربعة اذا ارتفعت ارتفعت ماهية القضية لا وجودها فقط ، فهي اجراء لها لكنها في النسبة السالبة حمسة ، اذ اللا وقوع عند التعديل شيان (الوقوع ورفعه) فالنسبة التي هي جزء القضية هي التي ورد عليها الايجاب والسلب . ثم اذا حصل الحكم حدث لزيد مثلاً صفة - اعنى انه موضوع - للكاتب صفة اخرى وهي انه محمول ، فالموضوعية والمحمولية انما يتحققان بعد تحقق الحكم ، اذ لا معنى للموضوع الا كونه محكوماً عليه ولا معنى للمحمول الا كونه محكوماً به ، وما لم يتحقق الحكم لم يصر احدهما محكوماً عليه والاخر محكوماً به ، فكل من السنتين ليس بمنقذ على الحكم والنسبة التي هي جزء القضية متقدم عليه ، فلا يكون احدهما نسبة هي جزء القضية

نعم اذا تحقق الحكم يبرز لتلك النسبة انها نسبة المحمول الى الموضوع ، فان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هي نسبة الكاتب الى زيد لا نسبة زيد الى الكاتب ، ولذلك قيل ان الجهة عارضة لها ، لا بمعنى ان الجهة عارضة للمحمولية بل لما صدقت هي عليها وتحققت قبلها بمرتين ، فحقق هذا الموضع على هذا النسق وامح من اوح ذهك

ما يقولون ويزخرفون ، فلا شبهة بعد شروق الحق المبين - انتهى
فظهر من هذا الكلام ان مقام تفسير النسبة بالوقوع واللاوقوع انما
هو تعداد اجزاء القضية والكلام . وظهر ايضاً انها الجزء الرابع والآخر
للكلام والقضية ، فاحفظ هذا وكن من الشاكرين .

واما مقام الايقاع والاستزاع فقال بمص ارباب الحواشي في المسألة
الثلاثين من الشوارق على قول الشارح : وما كان الحكم هو ايقاع
الذهن نسبة بين الشيئين ، الخ ، ما هذا به : اعلم ان الحكم الذي
هو الايقاع انما هو العلم المنحصل بالادعان تحصل الجنس بمصله ،
وهو المستعمل عند تقسيم العلم الى النصور والتصديق ، والحكم الذي
هو الحكاية من النسبة الخارجية هو النسبة المتعلقة بالادعان ، العمل
المصممة بالنسبة الحكمية . والحكم بهذا المعنى هو المستعمل عديم
في مباحث القضايا ، وهو الذي يسمونه صورة القضية ، ومن اجل اخذ
تعلق الادهان بالنسبة في مفهومه بالعمل قالوا بأن المقدم والنالي في
القضية الشرطية قصية ان القوة لا بالعمل لعدم صورة القضية فيها .
انتهى .

ولما النسبة بالمعنى الذي قصرها النعتاراني الى به . اعنى نسبة تامة
بين الطرفين قائمة بنفس المنكلم - فهو الذي اشار اليه في شرح المطالع
في بحث دلالة اللفظ ، وهذا به ان اللفظ المركب كما انه مشتمل
على اجزاء مادية كلفظي الانسان والكاتب في قولنا « الانسان كاتب »
وجزء صوري وهو الهيئة الحاصلة من تأليف احدهما بالآخر . كذلك
معناه مشتمل على اجزاء مادية كـ « الانسان » ومعنى الكاتب وجزء
صوري وهو نسبة احدهما الى الآخر ، وكما ان اجزاء المادية اللفظية

موضوعة بأزاء المادية المعنوية كذلك الهيئة التركيبية المنطقية موضوعة بأزاء الهيئة التركيبية الحسية ، غاية ما في الباب أنها ليست موضوعة بالشخص لكنها موضوعة بالنوع ، ولذلك تختلف هيئات التراكيب بحسب اختلاف اللغات . انتهى .

فظهر ان المراد بالنسبة هنا هو الهيئة التركيبية ، أي نسبة أحدهما الى الآخر . وهذه النسبة امر معنوي قائم بنفس المتكلم ، وإذا قال « بل النسبة هنا هو تعلق أحد حرفي الكلام بالآخر » بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجاباً او سلباً او غيرهما بما في الانشائيات والافشاء ، كما في شرح المطالع إما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية - أي اولا وبالذات - اولا ، فإن دل وكان مع الاستعلاء فهو امر ان كان الفعل المطلوب غير كـ ومن ان كان كـ ، والافاء مع التساوي التماس ، ومع الخضوع سؤال ودعاء ، وانما قيمة الدلالة بالاولية انصحح الاختيار الدالة على طلب الفعل ، من قوله اطلب منك الفعل ، لا يدل بالذات على طلب الفعل بل على الاخبار بطلب الفعل والاخبار بطلب الفعل يدل على طلب الفعل ، ودلالته على طلب الفعل بواسطة الاخبار به لا بالذات وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية فهو التنبيه ، ويسدح فيه التمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام والتعجب ، والأفاظ التي تستعمل في العهود والايقاعات وافعال المدح والذم وصيغ التعجب وافعال المقاربة ، على تأمل في بعضها ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في اول بحث الانشاء ان ساعدنا توفيق من الله تعالى لشرح ذلك

(فالكلام ان كان لنسبته خارج) أي نسبة خارجية حاصلة في

الواقع ونفس الأمر ، مع قطع النظر عما يفهم من الكلام ، كما في نحو « زيد قائم » ، فإن ثبوت القيام لزيد يقال له نسبة كلامية باعتبار فهمه من الكلام ، وذهنية باعتبار حصوله وارتسامه في ذهن ، وخارجية باعتبار الحصول في الواقع ونفس الأمر ، وسيأتى معنى نفس الأمر عن قريب ، فالخارجية لا بد منها ، سواء كان هناك الآخرين أم لا ، أى سواء كان هناك كلامية تحكمها أم لا ، وسواء ارتسم في ذهن أحد أم لا ، لأنه لا بد في الواقع ونفس الأمر أن يكون زيد قائماً أو غير قائم ، وإنما سميت خارجية لوقوعها في الخارج ونفس الأمر .

(في أحد الأزمنة الثلاثة) أى الماضي والحال والمستقبل ، فالمعتبر ثبوت النسبة الخارجية في أحد هذه الأزمنة الثلاثة على حسب اعتبار النسبة الكلامية ، فإن كانت حاصوية اعتبرت ثبوت الخارجية في الماضي ، وإن كانت حالية اعتبرت ثبوتها في الحال ، وإن كانت استقبالية اعتبرت ثبوتها في المستقبل .

والحاصل أن النسبة الخارجية تعبر بحسب اعتبار النسبة الكلامية (أى تكون بين الطرفين) أى المسند اليه والمحمند (في الخارج نسبة ثبوتية) كقولنا « محمد خاتم النبيين » (أو سلبية) كقولنا « إن الله لا يظلم أحداً » (تطابقه - أى تطابق تلك النسبة) الكلامية (ذلك الخارج - بأن تكونا ثبوتيه) كالمثال الأول (أو سلبين) كالمثال الثاني (أو لا تطابقه بأن يكون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً) سواء كانت الكلامية ثبوتية وما في الخارج سلبياً كقول النصارى « المسيح ابن الله » وكقول اليهود « هرير بن الله » أو العكس كقول اللاتى قلن في يوسف « ما هذا بعرا » (لخبره أى فالكلام خبر ، والاى وإن لم يكن

لنسبته (أى الكلام) (خارج كذلك) أى تطابقه أو لا تطابقه (فانشاء)
 أى فالكلام انشاء . لانه كما تقدم ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود ،
 فليس لمعناه خارج . ووجود بعير لفظه حتى تطابقه النسبة الكلامية أو لا
 تطابقه .

وبعبارة أخرى . اذا قلت « اصرب زيداً » فنسبته المفهومة من هذا
 الكلام تلك الضرب من المحاط به ، ولذا ان هذا المعنى لا يحصل الا
 بنسب هذا اللفظ والكلام ، ولم يقصد بهذا اللفظ والكلام حكاية معنى
 آخر حاصل بعير هذا اللفظ حتى يطابقه أو لا يطابقه - فتأمل جيداً
 آتى تعرف .

(وسيرداد هذا ونحوها في أول التنبيه) الآتى بعيد ذلك ، مع
 بيان ان المراد بالوقوع واللاوقوع هو الحكم وبيان ان لما اعتبر ان
 فانتظر .

ثبت ان الكلام إما خبر أو انشاء . وله كل للانشاء من حيث هو
 انشاء احكام خاصة جعل له باباً مستقلاً (والخبر لا بد له من مسند
 ومسند اليه واسناد) وجعل لكل واحد من هذه الثلاثة ايضاً باباً مستقلاً
 (والمسند قد يكون له متعلقات) كالفاعيل الخمسة وسائر المعمولات ،
 وذلك (اذا كان) المسند (صلاً أو في معنى كالمصدر واسمي الفاعل
 والمفعول والظرف ونحو ذلك) كاسمة المشبهة وصيغ المبالغة وافعل
 التفضيل وما يؤل بالمشتق نحو هذا زيد راكباً ، فجعل لمتعلقات
 المسند ايضاً باباً مستقلاً .

(و) لكن (هذا) أى كون الخبر لا بد له من الأمور الثلاثة المذكورة
 وكون المسند له المتعلقات المنقذة (لاحية لتخصيصه بالخبر ، لأن

الانشاء ايضاً لابد له من ذكره (اى المسند والمسند اليه والاسناد) (و)
كذلك (قد يكون مسنده) اى لمسند الانشاء (ايضاً متعلقات) ضرورة ان
لمسند ايضاً معمولات كالمفاعيل الخمسة والحال ونحوها .

واجب من ذلك بأن غالب لطائف احوال هذه الأمور الاربعة المذكورة
في ابوابها الاربعة انما هو في الخبر ، فمن ذكرها فيه - اى في الخبر -
وما يوجد في الانشاء من الاعتبارات المرجحة لهذه الأمور الاربعة يستفاد من
ذكرها في الخبر . وقد يجاب ايضاً : بأنه وإن كان الانشاء لابد له مما
ذكر لكنه خص الخبر بما ذكر ، لكونه - كما يأتي في اول الباب
الاول - اعظم شأناً واعم فائدة . لأنه هو الذى يتصور بالصور الكثيرة
- الى امر ما ذكر هناك فراجع :

قال في دلائل الاعجاز : وجملة الأمر ان الخبر وجميع الكلام معان
يشتمها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره وينهاجى بها قلبه ويراجع
فيها عقله ، وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعظمها شأناً الخبر ، فهو
الذى يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات المعجبة ، وفيه يكون في
الامر الامم المزايا التى بها يقع التفاسل في الفصاحة - انتهى .

(وكل من الاسناد) بين المسند والمسند اليه (والمتعلق) بين المسند
اذا كان فعلاً او في معناه وبين المتعلقات (إما بقصر) نحو « ما زيد
الاقائم » ونحو « ما ضربت الا زيد » (او بغير قصر) نحو « زيد قائم »
ونحو « ضربت زيداً » فجعل للقصر وادواته وطرقه باباً مستقلاً (وكل
جملة قرئت بأخرى اما معطوفة عليها) اى على الاخرى ، وهذا المعطف
يسمى بالوصل (او غير معطوفة) وهذا يسمى بالفصل ، فجعل لهذين
باباً اخر بينهما .

(والكلام البليغ إما زائد على اصل المراد لفائدة) وهذا يسمى بالاطناب (احترز به) أى بتقييد الزائد بكونه لفائدة (عن التطويل على ما يجيء) فى أوائل الباب الثامن ، وهذا نص واحترز بفائدة عن التطويل ، وهو ان يكون اللفظ زائداً على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد منعيماً - الى ان قال - وعن الحشو المفسد ، أى واحترز بفائدة عن الحشو ايضاً ، وهو الزيادة لا لفائدة بحيث يكون الزائد منعيماً ، وهو قسمان لأن ذلك الراى إما ان يكون مفسداً للمعنى او لا يكون ، فالحشو المفسد كالتدى فى قوله .

ولا فضل فيها للمشجاعة والندى وصر العنى لولا لقاء شعوب
وغير المفسد كقوله :

فاعلم علم اليوم والامس قبله () ولكننى عن علم ما فى عدمى
اتمنى باختصار (و) لكر (لأحاجة اليه) أى الى هذا التقيد
(به د تقييد الكلام بالبليغ ، لأن ما لا فائدة فيه لا يكون مقتضى الحال ، فالزائد لا لفائدة لا يكون بليغاً) قال التطويل والحشو بقسميه خارجان بقيد البليغ ، فلا حاجة الى تقييد الراى بفائدة لا خراجهما (او غير زائد) على اصل المراد ، وهذا إما بأن لا يكون ناقصاً عنه وهو المسمى بالمساواة ، او بأن يكون ناقصاً عنه وهو المسمى بالايحاز ، فلا بد من باب آخر يبين فيها هذه الثلاثة ، فجعل لها باباً وهو الباب الثامن .

(هذا) الذى ذكر من قوله « لأن الكلام » الى قوله « او غير زائد » وكان الغرض منه بيان وجه حصر علم المعانى فى الابواب الثمانية المنتظمة (كله ظاهر) من حيث التعداد (لكن لا طائل تحته) .

قال في مجمع البحرين . هذا امر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غناء ومزية . وقال في المصباح : هو غير طائل اذا كان حقيراً .

فحاصل معنى العبارة ان هذا الذى ذكر في بيان وجه الحصر لا ثمره فيه ، لأنه لا يثبت المدعى ، اذ المدعى في المقام الحصر المذكور ، وهذا لا يشبه ولا يبين وجهه (لأن جميع ما ذكر من القصر والوصل والفصل والايجاز ومقابليه) اى الاطاب والمساواة (انما هي) إما (من احوال الجملة) فقط وهو الرسل والفصل (او) من احوال المفرد فقط ، اى (المسند اليه او المسند) او متعلقات المسند ، وهذا القسم من الاحوال هو القصر ، او مشترك بينهما - اى بين الجملة والمفرد - وهذا القسم من الاحوال هو الايجاز ومقابلاه ، وادراك كانت هذه الامور كذلك فالمناسب للقسم الاول - اعنى التوصل والفصل - ان يذكر في الباب الاول اعنى باب الاسناد ، كالتأكيد والحقيقة والمجاز العقليين لا ان يخصهما بباب مستقل ، والمناسب للقسم الثانى ان يذكر في كل من باب المسند اليه والمسند والمتعلقات كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير وسواءهما لا ان يخصه بباب مستقل ، والمناسب للقسم الثالث - اعنى الايجاز ومقابليه - ان يذكر في كل من باب الاسناد والمسند اليه والمسند ، لأنه قد يتعلق بالجملة وقد يتعلق بالمفرد - اعنى المسند اليه والمسند - لا ان يخصه بباب مستقل .

وحاصل الكلام في المقام ان افراد شيء عن نظائره وحمله باهاً مستقلاً . وعدم ذكره معها يحتاج الى وجه مناسب لذلك حتى يصير دليلاً على الحصر ، ولا يكفى فيه مجرد التعداد بلا بيان وجهه مناسب لذلك .

(فالذى يهـمه) اى المصنف (ان يبين سبب افراد هذه الأحوال)
 عن فوائدها (وحمل كل واحد منها باباً برأسه) اى باباً مستقلاً (والا)
 اى وان لم يهـم بيان سبب الافراد وكان التعداد المجرد كافياً في
 وجه المحصر (فنقول - كل من المسند اليه والمسند مقدم او مؤخر معرى
 او منكر الى غير ذلك من الأحوال) المذكورة في بابيهما وفي سائر
 ابواب هذا العلم (فلم لم يجعل كل واحد من هذه الأحوال باباً على
 حدة) اى مستقلاً حتي يصير الابواب ازيد من الثمانية ، فظهر ان
 كلام المصنف فاسد في نظر اهل الفن لقصوره عن اداة ما يهـمه .
 (ومن رام) اى قصد (تقرير هذا) المحصر واثباته وبيان وجهه
 (بالترديد بين النفي والاثبات) الذى يسمى بالمحصر للعقلي (فساد
 كلامه اكثر) من فساد كلام المكسب (والظهر) أما العباد لأن الترديد
 بين النفي والاثبات اسماً يصح قبيحاً لا يحتمل غيرهما ، والمقام ليس كذلك
 فانه يحتمل ان يكون شيئاً آخر غير ما حمل له باباً مستقلاً كالترديد
 والتأخير وسجوهما مما يمكن ان يجعل له ايضاً باباً مستقلاً من دون
 بيان وجه مناسبت لذلك ، وأما الظهور فلانه يمكن ان يعاب من العباد
 المنسوب الى كلام المصنف بأن بيان سبب الافراد ووجه المحصر كما
 اشار اليه العاضل المعشى وطبعة الشارح ، وليس على المصنف الا الاشارة
 الى المحاميل اجمالاً ، او يعاب بأن كلام المصنف لم يكن فاسداً بل كان
 قاسراً عن اداة المقصود ، والى ذلك يشير بقوله : (فالأقرب) دون
 فالصواب (ان يقال) في بيان سبب الافراد ووجه المحصر - ان (اللفظ إما جملة
 او مفرد ، فأحواله الجملة) مطلقاً خبرية كانت او انشائية ، وبأتى وجه
 هذا الاخلاق متروك (هي سباب الاول الذي سموه بان الايمان به عليه

تقييد الاسناد بالخبري لا وجه له (والمفرد إما ممددة) أى احد وكنى
الكلام (او فضلة) متعلقة بالمسند اليه او المسند (والممددة إما مسند اليه)
أى الفاعل او المبتدأ (او مسند) أى الفعل او الخبر (فجعل احوال
هذه الثلاثة) أى المسند اليه والمسند والفضلة (ابواباً ثلاثة) فجعل
المسند اليه باباً ثالثاً ، واحوال المسند باباً ثانياً ، واحوال المتعلقات التي
هي الفضلة باباً رابعاً (ووجه افرادها بما شاراليه بقوله : (تمييزاً بين الفضلة
والممددة) وبين (المسند اليه والمسند) لأن كل واحد منها يفاير الآخر .
(ثم لما كان) بعض (من هذه الاحوال) الراجعة الى كل واحد
من هذه الثلاثة (ماله مزيد غموض) أى خفاء (وكثرة ابهام وتعدد
طرق وهو القصر افراد) وجعل (باباً خامساً ، وكذا) بعض (من
احوال الجملة ماله مزيد شرف ولهم) أى لعلماء هذا الفن (به) أى
بهذا البعض من الاحوال (زيادة اهتمام) أى عزم قوى (وهو الفصل
والوصل) ولذلك اُفرد (فجعل باباً سادساً) لشرافته وزيادة الاهتمام
به (والا) أى وان لم يكن افراده وجعله باباً مستقلاً لما ذكر (فهو)
كالتأكيد والحقيقة والمجاوف العقليين (من احوال الجملة) فالمناسب
له حينئذ ان يذكر في باب الاسناد لا ان يفرد ويجعل باباً مستقلاً .
الى هنا كان الكلام في الاحوال المختصة إما بالمفرد او الجملة
(ولما كان) بعض (من الاحوال لا يختص بمفرداً ولا جملة بل يجرى
فيهما) أى في المفرد والجملة (وكان له) أى لهذا البعض (شبرج
وتعاريف كثيرة) وهو الايجاز ومقابلته (جعل باباً سابعاً) الأول ان
يقول فيه ثامناً وفي الفصل والوصل سابعاً ، والوجه في ذلك ظاهر فتأمل .
(و) كيف كان فليعلم ان (هذه) الأحوال المتقدمة (كلها احوال

يشارك فيها الخبر والانشاء ، ولما كان هذا ابحاث راجعة الى الانشاء خاصة جعل الانشاء باباً ثامناً (الأول ان يتول سادساً . فتأمل . وكيف كان (فائصر) المقصود من علم المعاني (في ثمانية ابواب) .

واما قوله (تنبيه) فهو إما خبر لمبتدأ محذوف ، اى هذا تنبيه ، او مبتدأ لخبر محذوف ، اى ههنا تنبيه ، او مفعول وان لم يساعد رسم الخط والعامل فيه فعل محذوف . فتأمل

ثم اعلم ان التنبيه في اللغة الايقاظ من النوم والايقاف على الشيء ، وفي الاصطلاح اسم للكلام مفصل لاحق اشير الى مضمونه ساهماً بطريق الاجمال ، والى هذا المعنى الاصطلاحي يرمز بقوله : (وسم هذا البحث) الآتى ، اى اعلمه (بداتبيه) اى جعله ذا علاقة به (لأنه قد سبق منه) اى من هذا البحث (مكرر ما في قوله) اى المصنف (تطابقه او لا تطابقه) لأنه يدل اجمالاً على البحث الآتى في قوله : صدق الخبر مطابقته ، الخ (وقد علمت قيمة سبقه لان الخبر كلام يكون انسيبه خارج في احد الأزمنة الثلاثة) اى الماضي والحال والاستقبال (تطابقه) اى تطابق النسبة الكلامية المفهومة منه الخارج (او لا تطابقه) .

قال بعض المحققين ان المراد بالنسبة الكلامية ههنا ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وانعناؤه عنه . وهى المعنى عنها في كلامهم بالوقوع واللاوقوع تارة وبالحكم تارة اخرى ، وليس المراد به الايقاع والانتزاع ، وسيأتى في كلام الشارح - اى في قوله : بيان ذلك ، الخ - ايضاً ايماء الى ذلك ، ولعل الوجه في ذلك المقصود ههنا تقسيم الكلام باعتبار نسبته الى الصادق والكاذب لا الى الخبر والانشاء كما في تعداد الابواب . فتأمل جيداً .

واما المراد من الخارج فهو في المقامين واحد . وهو الخارج
عن مدلول اللفظ وان كان في الفعن ، وانما قلنا ذلك
ليدخل مثل علمت وظننت وشككت . وليس المراد ثبوته
في جملة الأعيان الخارجية ، فليكن هذا على ذكر منك يفيدك
عنقريب .

(فالخبر على هذا) أى على قوله د وقد علم ، الخ (بمعنى
الكلام المخبر به كما) هو بهذا المعنى (في قولهم د الخبر هو الكلام
المحتمل للصدق والكذب ، وقد يقال) عندهم الخبر ، وهو (بمعنى
الاخبار) أى بمعنى المصدر من باب الأفعال (كما) هو كذلك
(في قولهم د الصدق هو الخبر عن الشيء) أى الاخبار عن الشيء (على
ما) أى على الواقع الذى (هو) أى الشيء (به) أى بذلك الواقع ،
وكذلك في قولهم الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به .
وبعبارة اخرى . الصدق هو الاخبار عن الشيء على الواقع الذى
ذلك الشيء عليه ، بأن يكون الحكم بحيث يكون اخباره على طبق الواقع ،
فالصدق حينئذ واجب الى المنكلم وان كان يلزم منه على بعض الوجوه
والأقوال الثلاثة الآتية رجوعه الى كلامه ايضا وهذا نظير ما يقولون .
ان العكس قد يكون بمعنى الكلام المنعكس ، وقد يكون بمعناه المصدرى .
كما صرح به معنى التهذيب - فراجع .

فتحصل بما ذكر ان الخبر الذى هو معرف - بفنح الراء - في التعريف
الاول غير الخبر الذى هو معرف - بكسر الراء - في التعريف الثانى ،
اى في تعريف الصدق ، اذ الاول بمعنى الكلام والثانى بمعنى المصدر ،
اى الاخبار بكسر الهمزة (بدليل تعديته) اى تعدية الخبر الذى هو

معرف - بكسر الراء - في تعريف الصدق (من ، فلا دور) في التعريفين ،
 اذ منشأ توهم الدور فيها اتحاد معنى الخبرين الواقعيين فيهما ، وقه
 تبين التناير . هذا دفع للدور المتوهم في التعريفين نظراً الى توهم اتحاد
 معنى الخبرين ، ولما كان في المقام ايضاً توهم دور آخر نظراً الى توهم
 اتحاد معنى الصدق والكذب فيهما - وبعبارة اخرى : قد اخذ الخبر
 في تعريف الصدق والكذب واخذ في تعريف الخير الصدق والكذب وهذا
 دور - اشار الى دفعه بقوله : (وايضاً الصدق والكذب يوسف يهما
 الكلام) تارة (والمتكلم) تارة اخرى (والمذكور في تعريف الخير)
 اي الصدق والكذب المذكورين في تعريف الخير (سفة الكلام بمعنى
 مطابقة نسبه للواقع) اذا كان صادقاً (وعصها) اي عدم مطابقة
 نسبه للواقع . اذا كان كاذباً (و) الصدق والكذب اللذان عرفنا
 بقولهم : (الخير عن الشيء بأنه كذا تعريف لما هو جنة للمتكلم)
 فلا دور) في التعريفين ايضاً بالنسبة الى الصدق والكذب ، لتناير
 موسوفيهما فيهما المستلزم لتناير معانيهما فيها ولو بالاضافة والاعتبار
 فتدبر جيداً .

(و) اعلم انهم اي العلماء (اختروا على اعتبار الخير في الصدق
 والكذب) فلا واسطة بينهما عندهم (خلافاً للباحث) فان قائل
 بالواسطة ، ويأتي مقبوع في آخر البحث -

(ثم اختلف القائلون بالانحصار) ومنهم المتكلم (في تفسيرها)
 اي الصدق والكذب (فتعيب الجمهور الى ما ذكره البصير بقوله : صدق
 الخير بمطابقته ، اي مطابقة حكمه . فان رجوع الصدق والكذب الى
 الحكم اولا وبالذات والى الخير ثانياً وبلاواسطة) .

وبعبارة اخرى ، فان الخبر عبارة عن اللفظ ، وهو لا يوصف بالمطابقة للخارج حقيقة ولا بعدمها ، وانما الذى يوصف بهما هو النسبة التى فى الكلام المفهومة منه ، اعني ^{ثبت} المحكوم به للمحكوم عليه وانتفاء عنه . وقد تقدم انها هي المعبر عنها بالمحكم وبالوقوع واللاوقوع لا الايقاع والانتزاع ، وذلك بقريضة تقسيمه الى الصادق والكاذب

هذا . ولكن يأتى عن الشوارق عند بيان نفس الامر ان المحكم هو الايقاع فانتظر (للواقع) فقط (وهو الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبرى) وقد تقدم ان المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ ، وان كان فى الذهن ليدخل فيه ما لا تحقق له الا فى الذهن كما فى علمت وظننت وشككت ونحوها من الافعال القلبية الباطنية الجواسعية من نحو حسدت ^{وغضبت ودرجت} ونحوها فتبصر (وكذبه) اى الخبر (عدمها ، اى عدم مطابقتها) اى عدم مطابقة حكمه (للواقع) .

قال فى المفتاح . مرجع كونه صدقاً او كذباً عند الجمهور الى مطابقته ذلك المحكم للواقع او غير مطابقته له ، وهو المتعارف بين الجمهور وعليه التحويل - انتهى

واستدل عليه بعض المحققين بالتبادر وبالإجماع على ان اليهودى او كافر آخر اذا قال « الاسلام حق » يحكم بصدقه ، واذا قال خلافه يحكم بكذبه . ولكن لا يذهب عليك ها فى هذا الاستدلال من المصادرة ان قلنا بأن النظام والملاحظ من الذين يمتنع عدم مخالفتهم فى تحقق الإجماع على هذين المحكمين - فتأمل جيداً .

(بيان ذلك) اى بيان ان صدق الخبر وكذبه عبارة عما ذكر :

(ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين) اى المحكوم عليه والمحكوم به (إما بالثبوت بأن هذا) اى زيد مثلاً (ذاك) اى قائم مثلاً ، بأن يقال « زيد قائم » (او بالنفي بأن هذا ليس ذاك) بأن يقال « ليس زيد قائماً » (فمع قطع النظر مما في الذهن من النسبة) المفهومة من الكلام (لا بد وان يكون بينهما) اى بين الشئين (في الخارج) ايضاً (نسبة ثبوتية او سلبية لأنه) اى الشأن (اما يكون) في الخارج (هذا) اى زيد في المثالين مثلاً (ذاك) اى قائماً مثلاً (او لم يكن) هذا ذاك ، اى لم يكن زيد قائماً مثلاً (ومطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة) عن مدلول اللفظ (بأن تكونا) اى النسبة الكلامية والنسبة الخارجية (ثبوتيتين) كقولنا « محمد خاتم النبيين » و« يحرم » (اوسلبين) كقولنا « لا شريك لله تعالى » و« يحرم » (صيق) في الصورتين (وعدمها) اى عدم مطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة عن مدلول اللفظ (كذب) وذلك كقول النصارى « المسيح ابن الله » وكقول نساء مصر « ما هذا بشراً » (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر) .

قال في الشوارق في المسأله الثلاثين : واما نفس الامر فممتاء نفس الشيء في حد ذاته ، على ان يكون المراد بالأمر هو الشيء نفسه ، فمعنى كون الشيء موجوداً في نفس الامر هو كونه موجوداً في حد ذاته ، والمراد من كونه موجوداً في حد ذاته هو كونه موجوداً مع قطع النظر عن فرض الغرض واعتبار المعبر ، سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن . الى ان قال - ولما كان الحكم هو إيقاع الذهن نسبة بين الشئين هي اتحادهما في

الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتى ، سواء كان الوجود ذهنياً أو خارجياً ، فهو - اعنى الحكم - حكاية واختبار عن نسبة واقعية هي المعكى عنها ، وهي خارجة لا محالة عن الحكاية ، سواء كانت خارجية أو ذهنية ، وهذا هو المراد من قولهم « ان الصدق مطلقا » هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ، والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية ، فمذه النسبة الخارجية بهذا المعنى « اى بمعنى الخارجية عن الحكاية » متقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية - انتهى محل الحاجة من كلامه .

واوضح من ذلك ما قاله صاحب التعليقة على قول صاحب المنظومة :

الحكم ان في خارجية صدق مثل الحقيقة للمعين انطبق
وحقة من نسبة حكمية طبق لنفس الامر في الذهنية
وهذا نصه : « كلمة « النفس » في الامر » بمعنى الذات ، وكلمة « الامر »
بمعنى الشيء ، فتقس الامر بمعنى ذات الشيء ، واطلاق النفس على
الذات والامر على الشيء كلاهما شايع مستفيض ، كما في مثل
« جاءني زيد نفسه » اى ذاته ، وقد جعل الشيء من احد معاني او
احد معاني الامر حسبما حقق في الأصول - ككفاية الأصول للفاضل
الهروى - فصدق القضية الذهنية حيثئذ بمطابقتها مع نفسها .

فان قلت : المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما
مطابقا والآخر مطابقا بالكسر في الاول والفتح في الثانى ، والنسبة
الحكمية في القضية الذهنية شيء واحد ، وهي ان كانت مطابقا بالكسر
فليس لها مطابقا بالفتح ، وان كانت مطابقا بالفتح فليس لها مطابق
بالكسر ، فكيف يتصور مطابقة الشيء مع نفسه ؟

قلت : يكفى في تحقق المطابقة معايرة المطابق والمطابق بالاعتبار ، ولا يتوقف

على المغايرة الحقيقية ، فالنسبة المحكمية من حيث هي متعلقة للاذعان شيء ،
ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها متعلقة للاذعان شيء
آخر ، فهي بالاعتبار الأول مطابق بالكسر وبالاختصاص الثاني مطابق
بالفتح ، فللنسبة التي في الانسان حيوان حالتان : احدهما باعتبار
حيوانية الانسان واقفاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له من فاض
او تصديق مصدق حيوانيته بل من حيث نفسه ولو ام يكن فاض
ومصدق بأنه حيوان ، والحالة الاخرى حالة حيوانية من حيث كونها
متصورة ومتعلقة للاذعان ، فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية باعتبار
مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الأولى في مقابل « الانسان بجار »
حيث ان النسبة فيه منمعض بغرض الفاض ، ومع قطع النظر من
فرسه لا واقعية لها اصلاً ، وما في الواقع سلب الجمادية عنه لاشوتها
له - انتهى .

(واذا قلت ، ابيع واردت به الاخبار) من البيع (الحال) او البيع
الاستقالي ، او قلت بعت واردت به الاخبار من البيع الماسوي (فلا بد له)
اي لكل واحد من هذه الاقوال الثلاثة ، اي لصدقه (من وقوع بيع خارج
حاصل بغير هذا اللفظ) الذي قلته (بقصد مطابقته) اي مطابقة هذا
اللفظ الذي قلته (لذلك الخارج) .

وبعبارة اخرى : اذا قلت ابيع او بعت وقصدت به الاخبار والحكاية
من وقوع البيع فحيث لا بد من وقوع بيع حاصل بغير هذا اللفظ
حتى يكون هذا اللفظ حكاية لذلك البيع الواقع بغيره ، وذلك لأن
الاخبار معناه الحكاية (بخلاف) ما اذا قلت (بعت الانشائي ، فانه)
كما تقدم آنفاً (لا خارج له) بدون التكمم بهذا اللفظ (يقصد مطابقته)

اي مطابقة هذا اللفظ الانشائي لذلك الخارج (بل البيع حاصل في) زمان (الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له) فليس في لفظ الانشاء - اي في الكلام الانشائي - اخبار وحكاية عن نسبة واقعة بين المحكوم عليه والمحكوم به في الخارج ، بخلاف الكلام الاخباري ، لا بد فيه من ان يكون نسبه خارج تطابقه ولا تطابقه .

(ولا يقدح في ذلك) اي في قوله فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ ، (ان النسبة) بين الشئتين مطلقا (من الأمور الاعتبارية) التي لا وجود لها الا في العقل ، وليس بأزائها شيء في الخارج (دون) الأمور (الخارجية) التي لها وجود في العقل وفي الخارج ، كمفهوم الانسان مثلا المصور به بالحيوان الناطق الذي بأزائه شيء ، وهو الانسان الخارجي الذي ينشأ منه الآثار التي يجب ان تكون للانسان (للفرق الظاهر بين قولنا القيام) وهو قسم من مقولة الوضع (حاصل لريد في الخارج) وبين قولنا (حصول القيام) أي وجود القيام ، أي نسبة القيام (له) أي لريد (امر) أي شيء (متحقق موجد في الخارج) والفرق بين القولين ان الاول كلام صادق والثاني كلام كاذب (فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه) بأن زيدا قائم (فالقيام حاصل له) وموجود ، واما الحصول - أي الوجود للقيام - فليس امراً متحققاً موجوداً في الخارج والا يتسلسل . (وهذا) أي القول الاول (معنى وجود النسبة الخارجية) لا القول الثاني حتى يرد ان النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية ، هذا ما تقتضيه العبارة .

وان شئت توضيح المقام بحيث يرتفع منه الابهام فاستمع لما يلي

عليكم : وهو انه يرد على قولهم « ان الخبر ما كان نسبته خارج »
يعنى ما كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه امران : الاول ان
النسبة قد يكون مما لا تحقق لها الا في الذهن ، كما في علمت وفهمت
ونحوهما من الافعال الجنازية ، فلا يصدق ان لها نسبة خارجية .
والثاني ان النسبة الخارجية منها ما هو موجود في الخارج مستقلة
بوجودها ، وذلك باطل لأن النسبة من الامور الاعتبارية الاضافية المشكورة
كالبوة والبنوة التي لا تحصل لها الا بمصول المنتسبين .

والجواب عن الاول هو ان المراد من الخارج - كما اشرنا اليه
سابقاً - خارج اللفظ وان كان في الذهن . والجواب عن الثاني اننا لم
نرد بقولنا « نسبته » خارج تطابقه ، ولا تطابقه ، ان النسبة من الموجودات
الخارجية ، بل مرادنا ان له - اى للخبر - نسبة منحصلة في الخارج ،
لا نسبة حاصلة وجودها في الخارج ، لأن النسبة بمعنى المصول والوحد
وقد ثبت في العلم الأعلى انه لا وجود للوحد والا لزم التسلسل .

قال في الشوارق في بحث زيادة الوجود على الماهية : لما كان تحقق
كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى
وجود آخر يقوم به ، كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين
الاشياء بالزمان كان فيما بين اجرائه بنفسه من غير افتقار الى
زمان آخر .

وقال في موضع آخر نقلاً عن بعضهم ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا
بوجود ذاته على ذاته ، وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ، وذلك لأن
الوجود هو التحقق ، وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه ، متحققاً الى
تحقيق آخر بل هو متحقق بذاته ، وما عدا التحقق يحتاج في كونه

متحققاً الى انضمام التحقق اليه ، ويمثل ذلك بالضوء ، فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد علي ذاته في نفس الامر ، وما عدا مضيء بالضوء لا بذاته .

وقال ايضا : اذا قلنا « زيد موجود في الخارج » فقولنا في الخارج ان قيس الي زيد كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الي وجوده كان ظرفاً لنفسه (اي لنفس الوجود) لا لوجوده (اي لا لوجود الوجود) .

ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كن الخارج ظرفاً لوجوده كزيد في مثالنا ، واما الذي وقع الخارج ظرفاً لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جرم يكونه موجوداً من الموجودات ، فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج ، واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس بما لا يشك فيه ، فوقع الخارج ظرفاً لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفاً لوجود ذلك الشيء . اولاً ترى ان قولك « زيد منصف بالسواد في الخارج » صادق قطعاً ، وقد وقع الخارج هنا ظرفاً لنفس الاتصاف . وان قولك « اتصاف زيد موجود في الخارج » ليس بصادق اصلاً ، كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفاً لها انفسها لا لوجودها . انتهى .

فظهر من جميع ذلك ان الحصول - اي النسبة الخارجية - ليست موجوداً خارجياً بوجهين : احدهما انه منافي لاعتبارية النسبة ، اذ المفروض انها امر اعتباري والثاني انه منافي لمفهوم الموجود الخارجي ، اذ هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه ، والنسبة ليست كذلك ، اذ الخارج ظرف انفسها لا لوجودها . فمرادهم من قولهم « ان الخبر هنا كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه » ان له امراً خارجياً هو النسبة ،

لا ان النسبة . اى الحصول . موجودة في الخارج .

فحاصل جميع ما تقدم ان المراد من النسبة ما كان الخارج طرفاً لها لا لوجودها ، فلنكتف بهذا القدر من الكلام وان كان المقام يحتاج الى ازيد من هذا القدر من التوضيح والبيان .

(وقيل . قائله النظام ومن تابعه) قال بعض المحققين من المحشين : هو من المعتزلة ، وقد اشار المصنف الى كمال سخافة هذا المذهب بـ حذف قائله وتحويله بمجهوليه مع العلم بأنه النظام . والى رجوعان مذهب الجاحظ عليه بذكر قائله ، ووجه كمال سخافته ما يلزم عليه من تصديق اليهودي اذا قال الاسلام باطل وتكذيبه اذا قال الاسلام حق . واجماع المسلمين يادي على ذلك بالاطلاق والفساد . وبطلان الالزام يقتضى بطلان الملزوم . وانما قدم المصنف هذا المذهب على مذهب الجاحظ لكمال اتصاله بالمذهب الاول ، حيث اتفقا على احصاء الخبر في الصادق والكاذب . انتهى .

(صدق الخبر مطابقته) اى مطابقة حكمه ، اى نسبتة (لاعتقاد المخبر) اى المتكلم (ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ) اى (غير مطابق للمواقع) لفظه « لو » هنا مثلها في « اكرم الضيف ولو كان كافراً » ، ومماها كما يأتى في الباب الثالث في تقييد العمل بالشرط الدلالة على ان الحكم لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم ، وذلك اذا كان الشرط بما يستبعد استغرامه للجزء ويكون نقيض الشرط انصب واليق باستغرام الجزء ، فيلزم استمرار وجود الجزء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائماً . انتهى .

وقال الملا محسن في بحث ان الشرطية : كثيراً ما يعطف جملتها

على ما يحذف كلو الشرطية نحو « تصدق وان كان درهما » اي ان كان زائداً وان كان درهما ، و « اكرم الضيف ولو كان كافراً » اي لو كان مؤمناً ولو كان كافراً .

هذا ولكن في المصباح في مادة الألف مع النون ما بظاهره يدل على انها في امثال المقام ليست شرطية ، وهذا نصه : وقد تتجرد (اي ان) عن معنى الشرط فتكون بمعنى لو نحو « صل وان عجزت عن القيام » ، و معنى الكلام حينئذ إلحاق الملفوظ ، لمسكوت عنه في الحكم ، اي صل سواء قدرت على القيام او عجزت عنه ، ومنه يقال « اكرم زهداً وان قعد » قالوا للعمال والتقدير ولو في حال قعوده ، وفيه نص على ادخال الملفوظ بعد الواو تحت ما يقتضيه اللفظ من الاطلاق والعموم ، اذ لو اقتصر على قوله « اكرم زهداً » لكلم بطلنا والمطابق جائز التقيد ، فيحتمل دخول ما بعد الواو تحت العموم ، ويحتمل خروجه على ارادة التخصيص ، فيتمين الدخول بالنص عليه ويروى الاحتمال ، ومعناه اكرمه سواء قعد اولاً ، ويستقى العمل على مومه ، وتمتنع ارادة التخصيص حينئذ .

قال المرزوقي في شرح الحماسة : وقد يكون في الشرط معنى الحال كما يكون في الحال معنى الشرط ، قال الشاعر : « عاور هراقوان معموورها خراباً » ففي الواو معنى الحال اي ولو في حال خرابها ، ومثال الحال ينضم معنى الشرط لادعائه كائناً ما كان ، والمعنى ان هذا وان كان غيراً - انتهى - .

وقريب من ذلك ما يأتي في الباب الرابع من قوله « اما الواو الداخلة على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من الكلام ، وذلك اذا كان ضد

الشرط المذكور أدنى بالمرور لذلك الكلام السابق الذى هو كالعوض
عن الجزء من ذلك الشرط ، كقوله « اكرمه وان شئتمنى » و « اطلبوا
العلم ولو بالصين » ، فذهب صاحب الكشاف الى انها للمحال ، والعامل فيها
ما تقدمه من الكلام ، وعليه الجمهور ، وقال الخبير انها للمطاف على
محذوف هو ضد الشرط المذكور ، أى اكرمه ان لم يشئتمنى وان شئتمنى ،
واطلبوا العلم لو لم يكن بالصين ولو كان بالصين .

قال بعض المحققين من النحاة : انها اعتراضية ، ونعنى بالجملة الاعتراضية
ما يتوسط بين اجزاء الكلام متعلقاً به معنى مستأنفاً لفظاً على طريق
الالتفات ، كقوله :

(فأنت طلاق والطلاق ألبه) بها المرء ينحو من شباك الطوامث
وقوله :

وتحتقر الدنيا احتقار مجرب كرى كل من فيها وحاشاك هانها
وقد تعنى بعد تمام الكلام كقوله صلى الله عليه وآله « انا سيد ولد
آدم ولا فخر » - انتهى

وقال الدامى المحشى : اهل ان كلمة لو وان في امثال هذا المقام
ليست لانقضاء الشيء لانقضاء غيره ولا للمضى ولا لقصد التعاقب والاستقبال ،
بل كل منهما مستعملة في تأكيد الحكم التبعة ، ولذا ترى القوم يقولون
انها للتأكيد - انتهى .

فتمحصل من جميع ما قدمنا لك ان معنى العبارة ان صدق الخبر ضد
النظام مطابقته لاعتقاد المخبر لو كن اعتقاده سواباً ، كقولنا الاسلام
حق ولو كان اعتقاده خطأ ، كقول اليهودى الاسلام باطل :
(وكذب الخبر عديمها ، أى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر) لو كان

اعتقاده صواباً ، كقول المسلم المحتسب : « الله » (ولو كان) اعتقاده (خطأً) كقول اليهودي المحتسب بـ « دينه » الاسلام حق ، (فقوى القائل « السماء تحتنا » معتقداً ذلك صدق ، وقوى لئلا السماء فوقها ، غير مستعد) ذلك (كذب) للاعتقاد بتحتيتها خطأً (و) قد تقدم ان (الواو في قوله « ولو خطأ » للعالم ، وقيل) انها (للمطف ، اى لو لم يكن خطأً) اى لو كان صواباً (ولو كان خطأً) .

قال في المفتاح : وعند بعض - مرجع كونه صدقا او كذبا - الى طباق الحكم لاعتقاد المخبر او ظنه والى لاطباقه لذلك ، سواء كان ذلك الاعتقاد او الظن خطأ او سوابها ، بناء على دعوى تبرء المخبر عن الكذب متى ظهر خبره بخلاف الواقع واحتجاده لها بأن لم يتكلم بخلاف الاعتقاد او الظن ، لكن تكذيبنا لليهودي مثلا اذا قال : الاسلام باطل ، وتديقنا له اذا قال : الاسلام حق ، يسيان بالقلع عن هذا ويستوجبان طلب تأويل لقوله تعالى : اذا جاءك المنافقون ، الآية - انتهى ، وسيأتي بيان التأويل انشاء الله تعالى .

أما توضيح قوله « والمراد بالاعتقاد » الخ ، فيحتاج الى نقل كلام
لبعض المحققين في بعض حواشي الحاشية على التهذيب ، وهذا نصه :
« علم ان من تصور النسبة الحكمية فاما ان تكون الصورة الحاصلة عنده
بعيثة تتأثر عنها النفس تأثيراً عصبياً من قس وبسط وان كان خلافها
ثابتاً عند العقل ، كقولك في الترغيب « الخمر ياقوتية سيالة لذیذة »
وفي التنفير « العسل مرة مهوعة » ام لا ، وعلى الأول تسمى تخيلاً ، وعلى
الثاني فاما ان تكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يرجع عنده
واحد منهما فتسمى شكاً ، واما ان لا تكون متساويتها فاما ان يحصل

القطع بأحدهما ام لا ، وعلى الثاني تسمى وهماً ان كانت مرجوحة وطلاً ان كانت راجحة ، وعلى الاول اما ان يكون ذلك الطرف المدم فتسمى كذباً ، واما ان يكون الوجود فتسمى حرماً . وهو اما ان يكون مطابقة للواقع او لا وتسمى الثانية جهلاً . ركبا والاولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التشكيك وتقليداً ان كانت بحيث تقبله ، وهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الادعاء . اى الاعتقاد . وهى الكذب ، والثلاث الاول والثى ذكرها المحشى . وهى التخيل والشك والوهم . والبقاى تصديق بالاتفاق كما سيظهر فى آخر الكتاب ، فلا بد من حمل الادعاء . اى الاعتقاد . على ما هو اهم من اليقين ليشمل الضم ايضاً فاهم . انتهى

(و) قد ظهر من ذلك ان (المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجارم او الراجح ، فبمع العلم) اى اليقين (وهو) كما تقدم آنفاً (حكم جارم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور) اى التقليد (وهو) كما تقدم ايضاً (حكم حازم يقبله) اى يقبل التشكيك (و) بمع (الظن ، وهو) كما تقدم ايضاً (الحكم بالطرف الراجح ، والحبر المعلوم) اى المتيقن (و) الحبر (المعتقد) بالاعتقاد المشهور ، اى التقليد القابل للتشكيك (و) الحبر (المظنون) اى ما كان حكمه طرفاً راجحاً (صادق) لكون كل واحد من هذه الثلاثة مطابقاً لاعتقاد الحبر (و) الحبر (الموهوم) اى ما كان حكمه طرفاً مرجوحاً (كاذب ، لانه) كما قلنا (الحكم بخلاف الطرف الراجح) الذى هو الظن .

فان قلت : قد تقدم آنفاً ان الوهم مما لا اعتقاد فيه ، نظير الكذب والتخيل والشك ، وما لا اعتقاد فيه لا يطابق عليه انه كاذب ، اذ يشترط فى الكذب كون الخبر غير مطابق للاعتقاد ، ومن المعلوم ان ذلك

متوقف على وجود الاعتقاد .

قلت : نعم لكن الاطلاق انما هو باعتبار وجود الاعتقاد في الطرف
الراجع لاني نفس هذا الطرف ، اذ المفروض انه غير مطابق لذاك الطرف
الراجع ، وهو كما بينا بما فيه الاعتقاد . فنأمل جيداً .

(واما) الخبر (المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد) كما تقدم بآية
وصرح به ايضاً محشى التهذيب حيث قال او حسرية مدركة بأدراك غير
اذعاني ، كما في صورة التخييل والشك والوهم (لأن الشك) كما بينا
(عبارة عن تمايز الطرفين والنزود فيهما من غير ترجيح) لأحد الطرفين ،
فلا اعتقاد حيث في الدين (فلا يكون) الحصر المشكوك (صادقاً ولا
كاذباً) وذلك للزوم وجود الاعتقاد في تسمية الخبر بكل واحد من
هذين القسمين (و) حيث (ثبت الوجهة) اذ المفروض ان الخبر
المشكوك لا يكون من واحد من هذين القسمين ، وهذا القائل ممن يقول
بانحصار الخبر في القسمين .

(اللهم الا ان يقال ، اذا اتفق الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد)
نظير السالبة بانتفاء الموضوع (فيكون) الخبر المشكوك (كاذباً) لأنه
غير مطابق لاعتقاد المخبر ، فثبت الانحصار .

والحاصل ان الشاك لما كان لا يعتقد له صدق على خبره انه لم يطابق
معتقده ، اذ لا يعتقد له يطابق ، ففي الاعتقاد يستلزم عدم مطابقة النسبة
للمعتقد ، لأن المطابقة للمعتقد فرع وجود اعتقاده ، فاذا اتفق الاعتقاد
انتفت مطابقته ، فصدق عليه انه كاذب ، صرح الانحصار هذا ولكن
قال بعض المحققين : ان هذا الجواب تمحل وتقدير عقلي لا مفهوم من
الاستعمال عرفاً . ولعل ذلك هو الوجه في قوله « اللهم » على ما اشار

اليه الفاضل المحشى .

(لا يقال) . ان القائل بالاحصار لا يحتاج الى هذا الانتصار لأن الخبر (المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً او كاذباً ، لأنه لا حكم معه) اي مع الشك (ولا تصديق ، بل هو مجرد تصور كما صرح به ادبَابُ المعقول) وقد نقلنا كلامهم قبل ذلك .

(لا ما نقول) . نعم (لا حكم ولا تصديق للمذكور ، بمعنى انه لم يدرك وقوع المسألة اولا وقوعها ، ودعنه لم يحكم بشيء من التخي والاثبات ، لكنه اذا تلعظ بالجملة الخبرية وقال زيد (قائم او) في الدار فكلامه حرم لا محالة) لصدق تعريفه عليه . لما تقدم من ان الكلام ان كان نسبة بخارج تطابقه اولا تطابقه فخير (بل اذا تبين ان زيدا) ليس بقائم او (ليس في الدار فكلامه خير) لصدق التعريف المذكور عليه ايضاً ، ولأنه اذ كان كلامه معتقداً الدال على خبراً فكلام الشاك اولى وأليق .

والحاصل ان كلام الشاك خبر باعتبار ان له نسبة مفهومة منه كسائر الاخبار ، ولا يشترط في كون الكلام خيراً ان تكون نسبته المفهومة منه ثابتة في ذهن المتكلم ، وغاية ما فيه حيث تدخلف المدلول عن الدليل ، وتختلفه حائز في الدلالة الوضعية ، كما في خبر الكاذب بخلاف الدلالة العقلية فانها غير جائزة التلخف .

(وهذا ظاهر ، ونسبك النظام بدليل قوله تعالى : اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ، فإنه تعالى سجل عليهم (اى قضى واثبت وحكم عليهم) بأنهم كاذبون في قولهم « انك لرسول الله » مع انه مطابق للواقع (با لضرورة) ولو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع (كما يقوله الجمهور) لما صح هذا (التسجيل ، لأن قولهم « انك لرسول الله » خبر مطابق للواقع ، فالتكذيب لعدم مطابقة هذا القول لاعتقادهم العاسد ، ثبت ان المصاط في الصدق والكذب هو الاعتقاد لا الواقع ، لامتناع ان يكون للصادق كاذباً ، واذا كان الخبر قد جعل كاذباً لعدم مطابقته للاعتقاد مع مطابقته للواقع ، مادام يطابق الواقع أيضاً فهو اول وألحق بأن يكون كاذباً ، واذا ثبت ان مناط الكذب مجرد عدم مطابقة الاعتقاد كان الصدق مقابله ، لعدم الوساطة باتفاق من الخصم اعني الجمهور ، ويكون الصدق مطابقة للاعتقاد (ورد هذا الاستدلال) اجمالاً وتفصيلاً . أما اجمالاً فبما تقدم من قول المفتاح من ان تكديسنا عليهم ودي مثل اذا قال « الاسلام باطل » وتصديقنا له اذا قال « الاسلام حق » ينبغي ان يرفع عن هذا ويستوجب ان يطلب تأويل لقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » الآية - انتهى ، وسيأتي بيان التأويل فانتظر .

واما تفصيلاً فبوجوه ذكر الخطيب وجهين من تلك الوجوه: الأول منهما كما يأتي منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » مسنداً بوجهين اشار الى احدهما بقوله : (بأن المعنى « لكاذبون » في) الخبر الذي استلزمته (الشهادة وادعائهم فيها المواطاة) اى موافقة القلب واللسان ، اى موافقتهم (فالتكذيب راجع الى قولهم « نشهد ») لكن لا باعتبار تعدد بل (باعتبار تضمنه خبراً كاذباً ، وهو) اى

الخبر الكاذب (ان شهادتنا هذه) اي الشهادة بأنتك رسول الله (من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية)

قال السكاكي . وهو - اي التأويل - حمل قول المنافقين على كونه مقروناً بأنه قول عن صميم القلب كما يترجم عنه ان واللام وكون الجملة اسمية في قولهم لأرباب البلاغة وقال ايضاً في بحث الاطناب . وقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » ، ولو اوتر اختصاره فقوله « والله يعلم انك لرسوله » فضل في البين من حيث ان مساق الآية لتكذيب المنافقين في دعوى الاخلاص في الشهادة لترك . ولكن ايها رد التكذيب الى نفس الشهادة لو لم يكن بهذا الغض ابي الاختصار .

(ولا شك انه) اي ذلك الخبر المتضمن للشهادة وكونه من صميم القلب (غير مطابق للواقع ، لكم بهم المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، وما قيل انه) اي التكذيب (راجع) الى نفس قولهم « شهد » ، وانه خبر غير مطابق للواقع ايض بشيء .) يقتضى به (لانا لا نسلم انه) اي قولهم شهد (خبر بل انشاء) .

واشار الى ثاني الوجهين اللذين استند المنع اليهما بقوله (او المعنى انهم لكاذبون في تسميتها ، اي في تسمية هذا الاخبار) المتضمن الذي استلزمته الشهادة (العالي عن المواطاة شهادة ، لأن المواطاة مشروطة في الشهادة) لأن الشهادة في اللغة هي الاخبار بالشيء عند مواطاة القلب للسان ، اي موافقته له .

(وفيه) اي في ثاني الوجهين (نظر لأن مثل هذا) الاستعمال والتسمية (يكون غلطاً في اطلاق اللفظ) واستعماله ، فانه من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له . من دون قرينة مجوزة للاستعمال

(لا كذباً لأن تسمية شيء بشيء) أى باسم (ليس من باب الاخبار) .
ولكن يمكن ان يكون من باب الوضع على وجه دقيق ذكره
الهروى في كفايته حيث قال في اول بحث الحقيقة الشرعية ما هذا
نصه : ان الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بانشاءه كذلك يحصل
باستعمال اللفظ في غير ما وضع له . كما اذا وضع له بأن يتسد الحكاية
عنه والدلالة عليه بتسميه لا بالقرينة - انتهى ، فحكم المخرج بكونه غلطاً
في اطلاق اللفظ اطلاقه لا يخلو عن مناقشة بل منع - فتأمل جيداً .
(ولو سلم) ان التسمية المذكورة من باب الاخبار (فاشتراط
المواطاة في مطلق الشهادة ممنوع) . سند المنع قولهم شهادة الزور وليس
فيها مواطاة - فتأمل .

(وحاصل الجواب) الذى هو الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما الخطيب (منع كون التكذيب واجباً الى قولهم : انك لرسول
الله ، مستنداً) ذلك المنع (بهذين الوجهين) اللذين اولهما قوله بأن
المعنى لكاذبون في الشهادة ، وثانيهما قوله اوفى تسميتها

(ثم الجواب على تقدير التسليم) أى تسليم ان التكذيب راجع
الى قولهم : انك لرسول الله ، (بما اشار اليه بقوله : او المشهود به ،
اى المعنى انهم لكاذبون في المشهود به ، اعنى قولهم : انك لرسول الله ،
لكن لاقى الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاذب ، لأنهم يعتقدون
انه غير مطابق للواقع فيكون كاذباً) لانه باعتقادهم العاصى غير مطابق
للواقع ، لا لانه غير مطابق لاعتقادهم للفاسد (لكنه صادق في نفس
الامر لوجود المطابقة) للواقع والمخرج (فيه) .

والحاصل انهم عبروا بزعمهم الفاسد واعتقادهم الكاذب هذا الكلام

الصادق كذباً في الواقع ، ولو كان غير اعتبار زعمهم واعتقادهم صدقاً في الواقع ، فكأنه قيل انهم يزعمون ويعتقدون انهم كاذبون في هذا الكلام الصادق ، اي يرمون ويعتقدون ان كلامهم هذا غير مطابق للواقع فهو كذب ، فهم كاذبون فيه ، فصار المطاط في الآية هو الواقع كما عليه الجمهور .

(فليتأمل امثلاً ينوهم ان هذا) ي الجواب على تقدير التسليم ، اي ما اشار اليه بقوله او المشهود به في زعمهم (اعتراف بكون) المطاط في (الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها) كما عليه النظام (فبين المنيين) لني معنى « لكاذبون » في المشهود به عند النظام ومعنا عند الجمهور (بون سعيد) للغرق الظاهر من ان يكون المعنى ان المفاقيين لكاذبون في انك لرسول الله ﷺ لم يطابق اعتقادهم كما عليه النظام ، وان يكون المعنى انهم لكاذبون لانه لم يطابق الواقع بزعمهم وراعتهم ، فان المطابقة في المعنى الاول تنشأ من الاعتقاد ولو خطأ ، وفي الثاني تنشأ من الواقع ولو لم يعتقد ، بل ولو لم يشعر .

(فظهر بما ذكرنا) من ان الجواب الاول منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول » ، والجواب الثاني تسليم ذلك لكن في زعمهم العائد واعتقادهم الكاسد (عدا ما قبل : ان الجواب الحقيقي) واحد ، وهو (منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » والوجوه الثلاثة) اي لكاذبون في الشهادة او في تسميتها او المشهود به (لبيان السند) اي سند المنع .

والى اجمال ما وصل اشار في الكشف حيث قال . ارادوا بقولهم « نشهد انك لرسول الله » شهادة واطت فيها قلوبهم ألسنتهم ، فقال الله

عن رجل قالوا ذلك والله اعلم ان الامر كما يدل عليه قولهم انك لرسول الله والله يشهد انهم لكاذبون في قولهم نشهد وادعائهم فيه المواطاة ، او انهم لكاذبون فيه لأنه اذا خلا عن المواطاة لم يكن شهادة في الحقيقة ، فهم كاذبون في تسمية شهادة ، او اراد والله يشهد انهم لكاذبون عدد انفسهم لانهم كانوا يعتقدون ان قولهم انك لرسول الله كذب وخبر على خلاف ما عليه المخبر منه .

فان قلت . اى فائدة في قوله تعالى والله يعلم انك لرسوله ؟ قلت : لو قالوا شهد انك لرسول الله والله يشهد انهم كاذبون لكان يوهى ان قولهم هذا كذب ، فوسط بينهما قوله والله يعلم انك لرسوله ، ليميد هذا الابهام . انتهى . والى بعض هذا اشار السكاكي في كلامه الآنف الذكر فتنبه .

(واعلم ان ههنا وجهاً آخر) وهو الوجه الرابع (ام يذكره) القدعاء من القوم ، وهو ان يكون التكذيب راجعاً الى حلف المنافقين ولعنهم انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يتقضوا) اى ينفقوا (من حوله) وانما قيل بهذا الوجه (لما ذكر في صحيح البخارى عن زيد بن ارقم انه قال : كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابي بن سلول يقول : لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يتقضوا من حوله ، ولو وجهنا من عنده ليخرجنا الا عن منها الأذل ، فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي .) فدعاني فحدثني فأرسل رسول الله الى عبد الله بن ابي واسعاية ، فحلفوا انهم ما قالوا ، فكذبني رسول الله وصدقه ، فأصابني هم لم يصبنى مثله قط ، فجلست في البيت فقال عي : ما اردت ان كذبتك رسول الله ومعتك ، فأرسل الله تعالى اذا جئتكم المنافقون ، فبعث الى

النبي «ص» فقرأ على فقال : ان الله صدقك يا زيد .

وقد روي في الكشاف هذه النكتة بنحو اوسع في تفسير قوله تعالى
«هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله» الآية .
وخامس الوجوه : ان المعنى ان المنافقين قوم متممون بالكذب
وهو عادتهم وسجيئتهم فلا تنفق بشهادتهم ولا تعتمد عليهم ، فان الكذوب
قد يصدق .

وسادسها . ان التكذيب راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به
الجملة المضارعة . وقد ذكر هنا وجوه اخر ما لها الى . ما ذكرناه ،
فلذلك أثر ناطي ذكرها .

الى هنا كان الكلام مبنياً على انحصار الخبر في الصادق والكاذب ،
ولكن (الجاحظ انكر انحصار الخبر في الصدق والكذب واشتت الوساطة)
(تنبيه) قال الفاضل الجعفي على قوله «الجاحظ انكر» ان هذا
- اى جعل لفظة الجاحظ مبتدأ - بيان حاصل المعنى : وأما وجه
التركيب فالظاهر انه فاعل فعل محذوف حذف فعله ، اى قال الجاحظ ،
لان حذف المفرد اسهل من حذف الجملة . انتهى .

والاصل في ذلك ما اشار اليه ابن هشام في الباب الخامس بقوله :
ينبنى تقليبه . اى المقدر . ما امكن لثقل مخالفة الأصل ، وكذلك
الجماسي في باب الفاعل في شرح قول ابن الحاجب «وقد يحذف الفعل
لقيام قرينة جوازاً في مثل زيد لمن قال من قام» فقال الجعفي : وانما
قدر الفعل دون الخبر لان تقدير الخبر يوجب حذف الجملة وتقدير
الفعل يوجب حذف احد جزئيهما ، والتقليل في الحذف اولى . انتهى .
(وتحقيق كلامه) اى الجاحظ (ان الخبر إما مطابق للواقع)

نحو قول القائل « الاسلام حق » (اولاً) كقول القائل « الاسلام باطل »
 (وكل واحد منهما) ثلاثة اقسام : لأنه (إما مع اعتقاد) القائل
 (انه مطابق) للواقع ، كأن يكون القائل الاول المسلم المتيقن او
 الظان على وجه ثبت في هذه . والقائل الثاني الكافر الجاحد المعاند ،
 فهذان قسمان (او) مع (اعتقاد) القائل (انه غير مطابق) للواقع ،
 كأن يكون القائل بالعكس من ذلك ، وهذان ايضاً قسمان (او) يكون
 القائل (بدون الاعتقاد) كأن يكون القائل في كلا المثالين شاكاً او غير
 مستشعر في قوله ، كالتائب والساقي والغافل والناسي والمجنون على خلاف
 يأتي عن قريب فتأمل ، وهذان ايضاً قسمان (فهذه ستة اقسام ، واحد منها
 صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق) للواقع ، وهو القسم
 الأول من القسمين الأولين (وواحد) منها (كاذب ، وهو غير المطابق)
 للواقع (مع اعتقاد انه غير مطابق للواقع) وهو القسم الثاني من
 القسمين الأولين (والباقي) اي القسمان الثانيان والثالثان (ليس بصادق ولا
 كاذب) فثبت بواسطة ، وهي هذه الأربعة ويأتي بيانها

(فعنده) اي الجاحظ (صدق الخبر مطابقتها للواقع) لكن لا
 وحدها كما عليه الجمهور بل (مع الاعتقاد بأنه مطابق) للواقع
 (وكذب الخبر عدمها) اي عدم مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه
 غير مطابق (للواقع) وبعبارة اخرى كذب الخبر مخالفتها للواقع مع
 اعتقاد المخالفة (ويلزم في الاول) اي في الصدق (مطابقة الخبر
 للاعتقاد) ايضاً وذلك لأنه اذا اتحد الواقع والاعتقاد - كما هو
 المفروض - فمطابقته لأحدهما تستلزم مطابقة الآخر (و) يلزم (في
 الثاني) اي في الكذب (عدمها) اي عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ايضاً ،

وذلك لأنه إذا اتحد الواقع ولاعتقاد . كما هو المفروض أيضاً . فعدم مطابقة الخبر لاحدهما يستلزم عدم مطابقة الآخر .

والى ما اوضحنا لك من الملازمة اشار بقوله : (ضرورة توافق الواقع والاعتقاد) فتدبر جيداً (وغيرهما) اى غير هذين القسمين اللذين احدهما صدق والآخر كذب (وهى) اى غيرهما والتأنيث باعتبار الخبر (الأربعة الباقية ، اعنى المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة) نحو قول الكافر الجاحد المماند والاسلام حق ، (او) المطابقة (بدون الاعتقاد) نحو قول الشاك ونحوه ذلك (وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة) نحو قول ذلك الكافر والاسلام باطل ، (او) عدم المطابقة (بدون الاعتقاد) نحو قول الشاك ونحوه ذلك (ليس بصدق ولا كذب) بل كل واحد

من هذه الأربعة واسطة بينهما ^(و) قد علم لما ذكرنا ^(و) كل واحد (من الصدق والكذب بتفسيره) اى الجاحظ (اخص منه) اى من كل واحد من الصدق والكذب (بتفسير الجمهور والنظام ، لأنه) اى الجاحظ (اعتبر في كل) واحد (منهما جميع الأمرين اللذين اكتفوا) اى الجمهور والنظام (بواحد منهما) .

وبعبارة اخرى : لأن الجاحظ اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد معاً ، والجمهور اكتفوا بمطابقة الواقع فقط ، والنظام اكتفى بمطابقة الاعتقاد فقط . وكذلك اعتر الجاحظ في الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معاً ، والجمهور اكتفوا بعدم مطابقته للواقع فقط ، والنظام اكتفى بعدم مطابقته للاعتقاد فقط .

(واستدل الجاحظ) على ثبوت الواسطة (بدليل قوله تعالى)

حكاية عن الكفار المكربين للحشر والشر في سورة سبأ و قال الذين كفروا هل ندلكم على رجل يسئلكم اذا مرقتم كل ممزق انكم لهي خلق جديد (افترى على الله كذباً ام به حنة) .

قال في الكشف الذين كمروا قريش ، قال بعضهم لبعض هل ندلكم على رجل . يعنون ههنا . يحدثكم بأعجوبة من الأحاجيب انكم تبعثون وتشتتون خلقاً حديداً بعد ان تكونوا رفقاء وترايا ويمرق اجسادكم للباي كل ممزق ، اى يفرقكم ويند احزاءكم كل تبديد ، اهو مفتر على الله كذباً فيما ينسب اليه من ذلك ام به جنون يوحىه ذلك ويلقيه على لسانه . انتهى .

وانما استدلال الجاهل به (لاني للكفار) اى قريش (حسموا اخبار النبي دس ، بالحشر والمنذر في) أحد شيئين : اى (الافتراء او الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو) بالمعنى الاعم لا الاخص ، وذلك لأن منع الخلو بالمعنى الاخص يحور فيه الجمع ، فلو كان المراد هنا منع الخلو بالمعنى الاخص لجاز ان يكون الاخبار حال الجنة كذباً لا شيئاً اخر ، وحيث لم تثبت الواسطة . والمقصود من الاستدلال بالآية اثباتها ، فالمراد من منع الخلو المعنى الاعم الشامل للمفصلة الحقيقية ، وحيث تكون الآية من قبل العدد اما زرح او فرد . فالمعنى ان الكفار قالوا : إن اخباره دس ، بالحشر والشر اما افتراء وكذب او اخبار حال العنة (ولا شك) حيث ، اى حين اد كان المراد بمنع الخلو المعنى الاعم الشامل للمفصلة الحقيقية (ان المراد بالثاني ، اى الاخبار حال الجنة غير الكذب لأنه قسيمه . اى لأن الثاني قسيم الكذب ، اذ المعنى) انه دس (كذب ام اخبر حال الجنة ، وقسيم الشيء يجب ان يكون

غيره ، و) لاشك ايضاً ان المراد بالثاني ، اى الاخبار حال الجنة .
 (غير الصدق) ايضاً (لأنهم) اى الكفار (لم ينتقدوه اى الصدق)
 بل لم يخطر ببالهم انه دس ، يصدر منه الصدق (عند اظهار تكذيبه
 لا يريدون بكلامه الصدق الذى هو بمراحل عن اعتقادهم) لأنهم هم
 الذين كانوا يقولون « من يعين العظم وهي رميم ، ان هي الاحياتنا
 الدنيا ، والحاصل انهم لا يجوزون صدقه دس ، ولا سيما في الحشر والبشر
 الذى كان بعيداً عن اعتقادهم غاية الهمد (و) الى ذلك اشار بقوله ،
 (او قال لأنهم اعتقدوا عدمه اكل اظهر)

وكيف كان فقد ثبتت الوسطة ، لأن مراد الكفار بالاخبار حال
 الجنة غير الكذب وغير الصدق (وايضاً لادلالة لقوله تعالى « ام به جنة »
 على معنى ام صدق لوجه من الوجوه) لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا
 بالالتزام لا حقيقة ولا مجازاً (ولا يجوز ان يعبر عنه) اى من ام صدق
 (به) اى بقوله « ام به جنة » لان التعبير عن شيء بعبارة لادلالة لها
 على ان ذلك الشيء يعد خطأ في اللغة (فمرادهم) اى الكفار (يكون
 كلامه دس ، خبراً حال الجنة) انه اى الخبر حال الجنة (غير الصدق
 وغير الكذب) فثبتت الوسطة لأنهم زعموا ان الحشر حال الجنة ليس
 من اقسام الصدق ولا من اقسام الكذب

(و) ان قلت : لا يلزم من ثبوت الوسطة في زعمهم ثبوتها في نفس
 الامر والواقع ، لأنهم كفار لا اعتبار بهم قلنا : (هم) اى الكفار
 (عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة) واقسام المعاني والألفاظ
 التى تستعمل فيها ، فعليهم المعول في اللغة ومعاني الألفاظ ولا يصح
 تخطئتهم فيها بسبب كفرهم (فيجب ان يكون من) اقسام (الخبر

ما ليس بصادق ولا كاذب ، ليكون هذا) اى الاخبار (حال الجنة منه) اى بما ليس بصادق ولا كاذب (برهمهم وان كان صادقاً في نفس الامر) .

والحاصل انهم اعتقدوا أن الاخبار - حال الجنة نوع من الخبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث ، وخطاؤهم في أنه شيء ثالث لا ينفى صحة إطلاقهم الخبر على شيء ثالث ، فأطلقهم دليل على ان للخبر نوع ثالث غير الصدق وغير الكذب ، وهو الوساطة

(فعلم ان الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق ليس) هذا الاعتراض (بشيء) يمكن به (لأنه) اى الجاحظ (لم يجعل عدم اعتقاد) الكفار (الصدق) كعدم صدق كلامه وسر ، (دليلاً على عدم كونه) صلى الله عليه وآله (صادقاً بل) جعل عدم اعتقادهم الصدق دليلاً (على عدم ارادتهم كونه صلى الله عليه وآله صادقاً على ما قرره ، والفرق ظاهر) .

وذلك - اى ظهور الفرق - وتوضيحه على ما بيته به من المحققين ان المعترض فهم ان قول الخطيب وغير الصدق خبر مبتدأ محذوف ، والتقدير وهو - اى الثاني - غير الصدق في الواقع وانما كان الثاني غير الصدق لانهم لم يعتقدوا صدقه ، فجعل عدم اعتقاد الصدق حيلة لكون الثاني غير الصدق ، فاعترض المعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق الذى قاله الخطيب عدم الصدق في الواقع ، لجوار ان يثبت الصدق مع عدم اعتقاد الصدق . ألا ترى ان الكفار لا يعتقدون صدق الانبياء فاطبة وهم صادقون في نفس الامر ، وحيث لا يتم التعليل - اى قول

للخطيب - لأنهم لم يعتقدوه .

وحاصل الرد على هذا الاعتراض : ان هذا الاعتراض لا يتوجه على الخطيب الا اذا جعل قوله « لانهم لم يعتقدوه » علة لعدم الصدق . اى لكون الثانى غير الصدق ، والخطيب انما حمله علة لعدم ارادتهم بالثانى الصدق .

والحاصل ان الاعتراض مبنى على ان الممثل عدم الصدق ونحن نحمل الممثل عدم ارادة الصدق ، ولا شك انه يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم ارادة الصدق . ولتعليق تام والعرق واضح . فتأمل تعرف (ورد هذا الدليل) اى دليل الحاحط على ثبوت الوسطة (بأن المعنى ، اى معنى ام به جنة ام لم يعتز) فكأن الكفار قالوا : أفترى على الله كذباً ام لم يعتز (فحصر عنه - اى عن عدم الافتراء - بالجنة ، لأن المجنون) كالمساي والسكران والنائم (يلزمه ان لا افتراء له ، لانه) اى الافتراء (الكذب عن محمد) واختلاق

قال في المصباح : افترى عليه كذا اختلقه ، وقال في المجمع الافتراء العظيم من الكذب وافتراء افعله من العرية واختلقه . انتهى

(ولا محمد) ولا اختلاق (للمجنون) كالمساي والسكران والنائم والمافل (فالثانى) اى ، لاخبار حال الجنة (ليس قسماً للكذب مطلقاً) اى ليس غير الكذب المطلق (بل) الثانى قسيم للكذب ، اى مبائن (لما) اى (هو اخص منه) اى من الكذب المطلق (اعنى) بالافتراء ، فيكون هذا) اى قواء تعالى « افترى على الله كذباً ام به جنة » (حصر) وترديد (للخبر الكاذب في نفيه ، اعنى الكذب عن محمد) اى الافتراء (والكذب لا عن محمد) اى الاخبار حال الجنة ، فالأخبار حال الجنة

قسم من الكذب فلا واسطة .

والحاصل : ان الكذب المطلق على قسمين . احدهما الافتراء وهو الكذب عن عمد وقصد ، وبعبارة اخرى هو الكذب الذي يصدر من ذوى الارادات والشعور ، وثانيهما الكذب لاعن عمد وقصد ، وهو الذي يصدر عن غير ذوى الارادات والشعور . والمقصود من قوله تعالى « افترى على الله كذبا ام به جنة » حصر خبره «س» بالحشر والبشر في هذين القسمين من الكذب . فالمقصود بقوله « ام به جنة » الكذب لاعن عمد ، وهو قسم من الكذب المطلق ، والمقصود من الافتراء الكذب عن عمد ، لأن القصد كما بيانا داخل في مفهومه ، او هو المتبادر من الكذب المنسوب الى ذوى الارادات والشعور . فتأمل جيدا

هذا كله اذا قلنا ان العمد (اي القصد) والشعور - داخل في مفهوم الافتراء ، او هو المتبادر منه حتى يصير احصاء الكذب المطلق وقاما منه ويصير الاخبار حال الجنة قسما آخر منه (ولو سلم ان الافتراء بمعنى الكذب) المطلق غير مقيد بالعمد والقصد ، ففي المقام لا بد من تقييده بأن يكون عن عمد وقصد ليتم المعادلة بين طرفي ام لأنها متصلة بدليل سبق همزة الاستفهام عليها (فالمعنى) حيثئذ (اقصد الافتراء - اي الكذب - ام لم يقصد بل كذب بلا قصد) وشعور (لما به من الجنة) اي الجنون .

(فان قلت : الافتراء هو الكذب مطلقا ، والتقييد) بالعمد والقصد (خلاف الأصل) اذا الأصل في المطلق عدم التقييد (فلا يصار اليه) اي الى التقييد (الا بدليل) يدل على التقييد (فالأول ان المعنى افترى ام لم يفتر بل به جنون ، وكلام المجنون ليس بخبر لأنه لا

قصد له يعتقد به ولا شهور . ومما يدل على ان كلام المجنون ليس بخبر مادكره السيوطى في شرح الكلام بقوله : و اشار الى اشراط كونه موضوعاً . اى مقصوداً . ليخرج ما ينطق به الزائم والساهى ونحوهما بقوله « كاستقم » اذ من عارته اعطاء الحكم بالمثال . انتهى

(فيكون مرادهم) اى لكما (حصره) اى حصر خبره « من » بالمعشر والنشر (في كونه « مرأ كادياً او ليس « خبر ، فلا يثبت خبر لا يكون صادقاً ولا كاذباً) ولا يثبت واسطة . وبعبارة اخرى . الاخبار حال الجملة ليس صادقاً ولا كاذباً ، لكن لا باعتبار انه واسطة بل باعتبار ان ما ينطق به المجنون وسدوه ليس مقصوداً وليس بكلام حتى يكن واسطة .

(قلت . كفى دليلاً في انتقيد) ما تقدم آنفاً من (نقل ائمة اللغة واستعمال العرب) الاتراء في الكذب من حمد وقصد (ولا سلم لنا قصد والشهور مدخلاً في خبرية الكلام . فان قول المجنون او الزائم او الساهى) او نحوهم (« يزيد قائم » كلام) وهو (ليس بانشاء . فيكون خبراً ، ضرورة انه لا يعرف بينهما واسطة) حتى يكون قول هؤلاء منها (وفيه بحث) وهو ان الانحصار في الانشاء والخبر اما هو فيما يكون كلاماً حقيقة على رعم هذا العامل ، ولأن الانحصار فيهما باطل عند بل يعمل كلام المجنون واسطة

هذا ، ولنا في المدة م كلام ذكرناه في الجزء الاول من المكررات عند قول السيوطى المتقدم ، فراجع ان شئت .

(واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجرى في غيره من المركبات مثل « العلام الذى ازيد »

ويا « زيد العاقل » بما يشتمل على نسبة (ناقصة غير تامة)
 قال محشي التمهيد على قول المصنف والعلم ان كان ادعاءً للنسبة
 فتصديق والا فتصور : اي اعتقاداً بالنسبة الخبرية الثبوتية كالادعاء
 بأن زيدا قائم او السطبية كلاعتراف بأنه ليس بقائم - الى ان قال -
 والا فتصور سواء كان ادراكاً لأمر واحد كنصور زيد ، او لأمر متعدد
 بدون نسبة كنصور زيد وعمرو ومكر ، أو مع نسبة غير تامة - أي التي
 لا يصح السكوت عليها - كنصور غلام زيد ، أو تامة امثالية كنصور
 اضرب ، أو خبرية مدركة بإدراك غير ادعائي كما في صور التخيل
 والشك والوهم - انتهى .

هذا هو المشهور (و) أما غير المشهور فقد (ذكر بعضهم انه لا فرق)
 من حيث احتمال الصدق والكذب (في النسبة في المركب الاخباري
 وغيره) المراد من غير المركب الاخباري المركب التقييدي فقط لا الاشائي ،
 لأن مقصود هذا البعض كما قال المصنف المحشي نفى الفرق بين النسبة
 الخبرية والتقييدية في احتمال الصدق والكذب لا بعبء بين الخبرية
 والاشائية ، فالمحصل مما ذكره هذا البعض انه لا فرق بين النسبة التامة
 الخبرية والنسبة الناقصة التقييدية (الا بأنه ان عبر عنها) اي عن النسبة
 (بكلام تام يسمى خبراً وتصديقاً كقولنا « زيد انسان » او) كقولك
 زيد (فرس ، والا) اي ون لم يعبر عنها بكلام تام (يسمى مركباً
 تقييدياً وتصوراً كما في قولنا « يا زيد الانسان » او) قولك « يا زيد
 (الفرس » ، وإياً ما كان) اي سواء عبر عنها بكلام تام او عبر عنها
 بغيره (فالمركب إما مطابق) للمواقع والخارج (فيكون صادقاً او
 غير مطابق) للمواقع والخارج (فيكون كاذباً ، فـ « زيد الانسان صادق)

لكونه مطابقاً للواقع والمخارج (ويزيد العرس كاذب) لكونه غير مطابق للواقع والمخارج (ويا زيد العاصل محتمل) للصدق والكذب ، لأنه ان كان في الواقع زيد فاصلاً فزيد الفاضل صادق ، وان لم يكن في الواقع زيد فاصلاً فكاذب

(وفيه) اي فيما ذكره هذا البعض (نظر) وجه النظر : ان المفهوم من كلام هذا البعض امران : الأول مفهوم نفي العرق بين المركب الاخباري والمركب التقييدي ، وذلك العموم بدلالة لا النافية للجنس في قوله « لا فرق بين النسبة » الخ ، والثاني استثناء فرق واحد ، وهو العرق في التسمية فقط حيث قال : الا انه ان عر عنها بكلام تام . الخ ، فلا فرق بينهما من حيث الصدق والكذب والا يلزم ان يكون بينهما فرقان فرق من حيث التسمية و« عرق » من حيث الصدق والكذب ، فرد الشارح الامر الأول - اي مفهوم نفي العرق - وايدى يقوله . (لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون اخباري ، حتى قالوا) كما في الكفاية في بحث مفهوم المشتق (ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف) .

ومن هنا قال نعم الائمة : وانما وجب في الجملة التي هي صفة او صلة كونها خبرية لأنك اما تجيء بالصفة والصلة لتعرف المخاطب الموصوف والموصول المبهمين بما كن المخاطب يعرفه قبل ذكرك الموصوف والموصول من اتصافهما بهضمون الصفة والصلة ، فلا يجوز اذن الا ان تكون الصفة والصلة جلتين منضمتين للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكر تلك الجملة ، وهذه هي الجملة الخبرية ، لأن غير الخبرية إما انشائية نحو بعت وطبقت وانت حر ونحوها ،

او طلبية كالامر والنهي والاستفهام والتمني والعرض ، ولا يعرف
المخاطب حصول مضمونها الا بعد ذكرهما ، ولما لم يكن خبر
المبتدأ معرفاً للمبتدأ ولا مخصصاً له جار كونه ، شائبة كما مر في
بابه ، ويتبين بهذا وجوب كون الجملة اذا كان صفة او صلة معلومة
المضمون للمخاطب قبل ذكر الموصوف والموصول - انتهى .

وقال في التصريح في باب الذات الشرط الثاني ان تكون الجملة
خبرية ، اى محتملة للصدق والكذب ، واليه اشار الساطم بقوله « واضطبت
ما اعطيته خبراً » « لا يجوز انعت » « الجملة الطلبية والاستائية » ، فلا يقال
« مررت برجل اضربه » و لا « مررت بعمد بعتك » قاصداً لانشاء البيع
لا الاخبار بذلك ، لان الطاب والانشاء لا خارج لهما يعرفه المخاطب
فيتخصص به المنعوت - انتهى .

فتحصل من جميع ما قدمناه ان الموصوف من الاتيان بالذات هو ايضاح
المنعوت وتعيينه او تخصيصه ، فلا بد من ان يكون معلوماً للسامع قبل
الكلام ليحصل العرض منه .

(فظاهر ان النسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتمل الصدق
والكذب) لأنها معلومة الصدق والثبوت ، ولا معنى للقول بأنها تحتمل
الصدق فضلاً عن القول بأنها تحتمل الكذب (وجهل المخاطب بالنسبة
في بعض الاوصاف) كقولنا « جاءني زيد العادل » اذا كان المخاطب
جاهلاً بعدائه (لا يخرج) اى وصف العدالة مثلاً (من عدم الاحتمال
من حيث هو) اى مع قطع النظر عن كون المخاطب في خصوص
هذا المورد جاهلاً بنسبة العدالة الى زيد لعدم علمه بذلك .

(كما ان علمه) اى المخاطب (بها) اى بالنسبة (في بعض الاخبار)

كقولنا « محمد رسول الله » اذا كان المعاطب من المسلمين (لا يخرج)
اي كونه « ص » رسول الله (عن الاحتمال) اي عن احتمال الصدق والكذب
(من حيث هو هو) اي مع قطع النظر عن كون المعاطب من
المسلمين العالمين به كونه « ص » رسول الله

الى هنا كان الكلام في رد الأمر الاول . و اشار الى رد الأمر الثاني
اي انحصار الفرق بين المركب الاحادي والمركب النقيدي في التسمية
ومساواتهما من حيث احتمال الصدق والكذب - بقوله : (ثم الصدق
والكذب كما ذكره الشيخ انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم اثباته او
نفيه ، والنسبة الوصفية ليست كذلك) لأنها كما تقدم معلومة الثبوت .
(ولو سلم) ان المقصود في النسبة الوصفية ايضاً الاثبات او النفي
(فاطلاق الصدق والكذب على المركب العير العام مخالف لما هو العدة
في تفسير الألفاظ ، اعني اللفظة والعرف) الخاص ، اي الاصطلاح (وان
اريد تحديد اصطلاح) يمكن فيه اطلاق الصدق والكذب على المركب
العير العام (فلامتناحة) بتشديد الحاء المبهمة مصدر باب المعاملة قال
في المجموع الشح النخل مع حرص فهو اشد من البخل ، لأن البخل في
المال وهو في مال ومروءة - انتهى .

الباب الأول

(احوال الاسناد الخبري)

(وهو) اي الاسناد الخبري (صم كلمة او ما يجري مجراها) كالجمل
الواقعة موقع مغرد نحو « زيد قام » وكالمركب الإضافي نحو « زيد
صاحب الدار » ونحوه . وكالمركب النقيدي نحو « زيد في الدار »

او « رجل فاضل » (الى) كلمة (اخرى) قول لم يقل او ما يعجزى مجراها
اشارة الى ان المسند اليه دائماً لا يكون الا كلمة مفردة حقيقة ، ولكن
ينتقض هذا بنحو قولهم « لا اله الا الله كلمة الاخلاص » وبنحو « لا حول
ولا قوة الا بالله كثر من كنوز الجنة » وبنحو قوله تعالى « او لم يكنهم
انا انزلنا » ، فالأولى ان يقال اما لم يقل ذلك مع كونه مراداً اعتقاداً
على ذكره في الأول ودلالته عليه ، ومثل هذا شائع عندهم .

او يقال : اما لم يقله هنا لفظة وقومه في المسند اليه ، وقد يقال لا
حاجة الى ذلك كله لأن الكلمة في قوله « ضم كلمة » شاملة للمسند والمسند
اليه ، فالمسند قسمان كلمة وما يعجزى مجراها والمسند اليه كذلك ،
فالأقسام اربعة : الأول اذا كان المسند والمسند اليه كلاهما كلمتين نحو
« زيد اسد » و « زيد قائم » ، والثاني اذا كان كل واحد منهما جارياً مجزئاً
للكلمة نحو « لا اله الا الله يعجزى لثاماً من النار » والثالث ان يكون المسند
كلمة مفردة حقيقة والمسند اليه جارياً مجزئاً نحو « زيد قام ابوه » ،
والرابع عكس ذلك نحو « لا حول ولا قوة الا بالله كثر من كنوز الجنة »
فتأمل جيداً .

« (بحيث يفيد) ذلك الضم (الحكم) اي يفيد ذلك الضم حكم المتكلم ،
اي يفيد بأن المتكلم حكم (بأن مفهوم احدهما) اي احدى الكلمتين ،
اي المسند (ثابت لمفهوم) الكلمة (الأخرى) اي المسند اليه ، هذا
اذا كان الجملة موحية (او) يفيد ذلك الضم الحكم بأن مفهوم احدهما
(متنى عنه) اي من مفهوم الأخرى وهذا اذا كان الجملة سالبة .
وليعلم ان المراد من المفهوم اعم من ان يكون مطابقاً او تضمينياً ،
ضرورة ان الثابت في « ضرب زيد » او « زيد ضارب » والمتنى في « ما ضرب »

زيد ، او ما زيد يضارب ، اما هو الحدث الذي هو جزء المجهول ، كما قال في الآلية

المصدر اسم ما سوى الرمان من مداولى الفعل كأن من امن والثابت في الاسمان حيوان باطق ، والمعنى في ما زيد بهجر ، اما هو المجهول المطبق .

(وهذا) التعريف (اولى من تعريفه) اى من تعريف الاستاد العبرى (بأنه) اى الاسناد العبرى (الحكم) اى حكم المتكلم (بمفهوم) اى مفهوم المسند (لمفهوم) اى مفهوم المسند اليه (بأنه) اى مفهوم المسند (ثبت له) اى مفهوم المسند اليه ، وهذا اذا كانت الجملة موجبة (او) الحكم بمفهوم لمفهوم ، بأنه (معنى عنه) وهذا اذا كانت الجملة سالبة (كما) ذكر هذا التعريف بالمفهوم (في) اول القانون الاول حيث قال : اعلم ان مرجح العبرة واحتمال الصدق والكذب الى حكم المطهر الذي يحكمه في حيزه بمفهوم لمفهوم - انتهى .

واما كان التعريف بالنص اول من التعريف بالحكم كما في المفاتيح (لا قطع بأن المسند اليه والمفسد من اوصاف الالفاظ في مرادهم) كالمنصوبية والمحرورية والمدكورية والمحدودية وجوها ، يبدل على ذلك ما يأتي بعيد هذا من ان علم المعاني اما يبحث عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسداً اليه ومسداً ، وكذا ما تقدم في ذيل تعريف علم المعاني من ان احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ العربى باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ، اى الى اللفظ ، فالتعريف بما منفرد به لفظ الى لفظ اول من التعريف

بما معاده ضم مفهوم الى مفهوم .

والخلاصة : ان تعريف الشارح اولى من تعريف المفتاح ، لأن المسند اليه والمسند عندهم من اوصاف اللفظ لأن الاحوال العارضة لهما التي يبحث عنها في بايها انما تعرض للنظريتين كالذكر والحذف والتعريف والتوكيد والاضمار والاطهار وبحوها ، وككون المسند اسماً او فعلاً او جملة اسمية او فعلية او ظرفية وبحوها ، فالمراد بالمسند اليه والمسند هو اللفظ . وتعريف المفتاح يقتضي كون المسند اليه والمسند من اوصاف المفاهيم والمعاني ، فلا ينوهم كما في بعض المحاشي . ان الدعواس والمراد انما تعرض اولا على المفاهيم والمعاني ، فالأولى ان يحصل المسند اليه والمسند من صفات المفاهيم والمعاني ، اذ على هذا النظم يلزم ان لا يكون علم المعاني باحثاً عن احوال اللفظ العربي ، وذلك خلاف ما تقدم من تعريفه بأنه علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي هي يطابق اللفظ مقتضى الحال - فتدبر جيداً .

(وانما ابتدأ بأبحاث الجبر) أي لباحث الذي تذكر في هذا الباب والأبواب الأربعة التي تأتي بعده ، أي ان قدم هذه الأبواب على باب الانشاء (لكونه) أي الخير (اعظم شأناً) قيل اعظم شأنه انما تكون شرعاً ، لان الاعتقادات كلها احكام ، ولغة من اكثر المعاورات اخبار (واعم فائدة ، لأنه) أي الخير (هو الذي ينصور ، الصور الكثيرة) التي تقدم عند قوله وملتصق الحال هو الاعتقاد . لماسد ، (وفيه يقع) تلك (الصناعات الدنيوية ، وفيه) أي فيه (يقع علم الحرايا) في المجمع . الحرية على هيئة الفصيلة قيل ولا يسمى به فعل وقال في المصباح . الحرية وحياء وهي التمدد والعضلة ، ولعل من يرى أي فصيلة يحتاج بها عن

غيره ، قالوا ولا ينسب منه فعل ، وهو ذو مزية في الحسب والشرف اى ذو فضيلة ، والجمع المزايا مثل عطية وعطايا (لآتى بها) اى بالمزايا ، اى بسببها (التفاضل) بين كلامين وان كانا لمتكلم واحد . ولتفهم ما قيل بالفارسية :

در بیان و در فصاحت کی بود یکسان سخن

کریچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی

در کلام ایزد بیچون که وحی منزل است

کی بود ثبت پیدا مافند یا ارض ابلهی

قال الشيخ ان العبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه وصورها في فكره وسمي بها فلم وراجع فيها عقله ، وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعطاهم شأنا الخبز ، فهو الذي ينصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات المعجبة ، وفيه يكون في الامر الاعم المزايا التي بها يقع التفاضل في الصاحه - انتهى .

(ولكونه) اى الخبر (اسلا في الكلام لأن الانسان انما يحصل منه) اى من الخبر (باشتقاق) .

قال في مراح الأرواح : الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسباً في اللفظ والمعنى ، وهو على ثلاثة انواع : صغير وهو ان يكون بينهما تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب ، واكبر وهو ان يكون بينهما تناسب في اللفظ دون الترتيب نحو جيف من الجنب ، واكبر وهو ان يكون بينهما تناسب في المخرج نحو عبق من النبق ، والمراد من الاشتقاق المذكور هنا اشتقاق صغير - انتهى .
اقول : المراد من الاشتقاق في المقام ايضاً هو الصغير .

(كالأمر) قال في المراح : الأمر صيغة يطلب بها الفصل - يفتح الفاء - من الفاعل نحو يضرب الخ ، وهو مشتق من المضارع المناسبة بينهما في الاستقبالية - انتهى .

قال في الحاشية على قوله : وهو مشتق من المضارع ، هذا إشارة إلى جواب اعتراض مقدر ، توجيه الاعتراض أنه لم كان الأمر مشتقاً من المضارع دون الماضي ، فأجاب بقوله : المناسبة بينهما في الاستقبالية ، محمله أن الأمر مشتق من المضارع لأن بينهما مناسبة من حيث أنهما يفيدان معنى الاستقبال : أما المضارع فظاهر ، وأما الأمر فلأن الإنسان إنما يؤمر بما لم يفعله ، أو تقول إن الأمر لا يجوز أن يؤخذ من الماضي لأنم يؤدي إلى تحصيل الحاصل وإلى تكليف ما لا يطاق ، لأن إيجاد الموجود محال ، فلم يبق إلا المضارع لامتناع اخذ الأمر من الأمر فأخذت ، وإلى بعض ما ذكر أشير

في المعالم والقوانين في بحث القور والتراخي فراجع ان شئت فان قيل : ان قول المصنف في صدر الكتاب : واشتقاق تسعة أشياء من كل مصدر ، يدل على أن الأمر مشتق من المصدر ، وقوله هما : « وهو مشتق من المضارع » يدل على أن الأمر ليس بمشتق من المصدر ، فبيهما تناف محض .

فالجواب عنه : أن فيه منحيين : الأول أنه مشتق من المصدر ، والثاني أنه مشتق من المضارع ، فأشار بقوله ثمة إلى المذهب الأول ، وأشار بقوله هنا إلى المذهب الثاني - انتهى

ومن هذا يعلم أن ما في الدعوى من أن الأمر مشتق من الماضي عند الكوفيين لا وجه له ، اللهم إلا أن يراد بذلك الاشتقاق بالواسطة لا بالذات ،

كالمضارع فإنه مشتق من الماضي بالذات ومن المصدر بالواسطة . فتأمل .
(والنهي) قال في المراجع والنهي مثل الأمر في جميع الوجوه .
وقال في المحاشية على قوله « الوجوه » أى التى ذكرت من كونه مشتقاً
من المضارع واحكام نون التأكيده . انتهى .

(او قل كسى ونعم وهمت واشتريت) وسائر صيغ العقود والإيقاعات .
وقد ذكر في القوانين في آخر القانون الاول ما يفيدك هنا . فراجع
ان شئت .

(اولياده اداة) نحو « هل قام زيد » (والنمى) نحو « ليت قومي
يسلمون » والفرجى نحو « لعله يذكر او يخفى » (وما أشبه ذلك) من
سائر الانشاءات .

(ثم قدم بحث احوال الاسناد) الخبرى (على احوال المسند اليه
والمسند مع ان النسبة) الكلامية التى هو الاسناد حقيقة (متأخرة عن
الطرفين) ضرورة انه مالم يكن شيئاً يسند احدهما الى الآخر لم
يتحقق نسبة ولا اسناد (لأن علم المعانى انما يبحث عن احوال اللفظ
الموصوف بكونه مسنداً اليه ومسنداً) لا عن احوال اللفظ من حيث
دأه .

(وهذا الوصف) أى كونه مسنداً اليه ومسنداً (انما يتحقق بعد
تحقق الاسناد) والنسبة بين الطرفين (لأنه مالم يسند أحد اللفظين الى
الآخر لم يصير احدهما) موصوفاً بكونه (مسنداً اليه والآخر) موصوفاً
بكونه (مسنداً) .

وبعبارة اخرى : علم المعانى انما يبحث عن احوال اللفظ من حيث
كونه احد طرفي النسبة والاسناد . وذلك لا يتعلق الا بعد تمقل النسبة

والاستناد بين الطرفين (والمنقدم على النسبة) والاستناد (إنما هو ذات الطرفين ، ولا يبحث إنما) في علم المعنى (عنها) أي عن ذات الطرفين .
 حاصل الكلام في المقام أنه أن توهم متوهم ويقول : أن الاستناد متأخر عن ذات الطرفين في الوجود طبعاً فالمناسب تأخير البحث عن احواله وضماً ليوافق الوضع الطبع . قلنا في دفع هذا التوهم . أن البحث في هذا العلم ليس عن ذات الطرفين بل عنهما منصفاً ، وأحد الوصفين ، ولا يعقل اتصافهما بأحدهما إلا بعد تحقق الاستناد بينهما ، والاستناد متقدم طبعاً ، فالمناسب أن يقدم البحث عن احواله ليوافق الوضع الطبع

والمشهور أن ما يذكر في هذا الباب من الاستناد الاشائي هو ما هامان ابن له صرحاً به ونعوم إنما هو من قبل الاستطراد ، لأن هذا الباب والأبواب الأربعة بعده كلها راجعة إلى احوال البحر ، وأدلك يقول في آخر باب الانشاء في تنبيهه ، الانشاء كالبحر في كثير مما ذكر في الأبواب الخمسة السابقة ، فليشره الناظر والمتأمل في الاعتبارات ولطائف العبارات ، فإن الاستناد الاشائي أيضاً إما مؤكداً او مجرد عن التأكيد ، وكذا المسند اليه إما مذكور او محذوف مقدم او مؤخر معرّف او منكر إلى غير ذلك ، وكذا المسند إما اسم و فعل مطلق او متعبد بمفعول او شرط او غيره والمنطقات إما متقدمة او متأخرة مذكورة او محذوفة ، وإسناده وتعلقه أيضاً إما بقصر او بعير قصر ، والاعتبارات المناسبة في ذلك مثل ما ذكر في البحر ولا يخفى عليك اعتباره بعد للاحاطة بما سبق والله المبرر . انتهى
 وأما الاستطراد فقال في حاشية التهذيب في بحث الضائقة : الاستطراد

هو ان يطرد الصياد صيداً ثم يعرض له آخر يطرده ويصيده لا على سبيل القصد اولا ، ثم استعير لأن يذكر في الكلام شيء غير ما سبق له الكلام اذا تعلق ذلك المير بما سبق له الكلام بوجه من الوجوه ثم الرجوع الى ما سبق له الكلام . انتهى .

هذا هو المشهور في هذا المقام ، لكنه مظاهره ينافي ما يأتي عند قوله : ثم الاسناد معه حقيقة ، ثقلية ، حيث يقول الشارح : ذكره بالاسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى الاسناد الضمري ، وكذلك ما يأتي من قوله : وهو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ، فتأمل جيداً .

(لا شك) لمن هو عالم بأن العرض من وضع الاعاط والهيئات التركيبية . كما اشير اليه في دهاجة الكتاب - ان يعرف كل احد صاحبه ما في ضميره لا شك له في (ان قصد المخبر) اي مقصود المخبر (اي من يكون مصدر الاخبار والاعلام) عما لا يعرفه المخاطب من الحكم او لازمه (لا) مطلق (من يتلطف) اي يتكلم (بالجملة الخبرية ، فانه) اي المتكلم (كثيراً ما) اي حيناً كثيراً (يوجد الجملة الخبرية) وان كانت انشاء معنى (لأغراض اخر) سوى الاخبار والاعلام ، اي (سوى اداة الحكم او لازمه ، كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران : رب امي وضعتها انثى) فانها لم تتلفظ ولم تتكلم بهذه الجملة اخباراً او اعلاماً بالحكم او لازمه ، لأن المخاطب بها هو الله جل جلاله وهو عالم بكل منهما ، بل تلفظت وتكلمت بها (اظهاراً للمحسر على خيبة رجائها وعكس تقديرها والتعرج الى ربها ، لأنها كانت ترجو وتقدر ان تلد ذكراً) لما روي من انها كانت عاقراً لم

تلد الى ان عزت ، فيينا هي في قل شعرة بصرت بطائر يطعم فرخاً
له ، فتحركت نفسها للولد وتمنته فقالت : اللهم ان لك على نفراً
شكراً يا رزقني ولداً ان تصدق به على بيت المقدس لا يد لي عليه
ولا استخدمه بل احطه من خدمته وسدنته ، فحصلت بهريم ، فلما
وضعتها قالت : « رب اني وضعتها انثى »

ولاشك عند من له ذوق سليم وفهم مستقيم في ان اظهار خلاف
ما يرجوه الانسان يلزمه التحسر والجملة من قبيل ذكر المعلوم
وارادة اللزم او العكس ، لما قيل بالفارسية : « هر كراوردی رسد
ناچار گوید وای وای » .

وليعلم ان الآية من قبيل ما يأتي في آخر بحث الانشاء من
ان الخبر قد يقع موقع الانشاء لاكتساب مناسبة لمقتضى الحال والمقام ،
ولا وجه لما استعمله بعض المحققين ، وهذا نصه : وأما قول بعضهم
استعمال الكلام في اظهار التحسر والتعزن والضعف معجاء مركب ،
وتحقيقه ان الهيئة التركيبية في مثله موضوعة للاخبار ، فادا استعمل
ذلك المركب في غير ما وضع له فان كانت العلاقة المشابهة باستعارة
والا فمعجاز مرسل ، والآية من قبيل الثاني ، لأن الانسان اذا أخبر
عن نفسه بوقوع ضد ما يرجوه يلزمه اظهار التحسر ، فهو من قبيل
ذكر الملزوم وارادة اللزم . انتهى كلامه .

ففيه نظر ، اذ يلزم عليه ان الآية انشاء معني ، وحيث لا تصلح
شاهداً للمعارض ، اذ هو يصدق التمثيل لما اذا كان خبر المخبر لم يقد
المخاطب المحكم ولازمه - انتهى .

ويأتي شطر من الكلام في هذه الآية في بحث تعريف المسند اليه

انشاء الله تعالى .

(وقوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام ورب انى وهن العظم حنى) واشتعل الرأس ، اذ لم يقبله اخباراً واعلاماً من وهن العظم منه ، بل انما قال ذلك (اظهاراً للضعف والتخضع) اى التذلل والتخضع والتضرع ، ويأتى بعض الكلام فيه ايضاً فى ذلك البحث فانتظر .
(وقوله تعالى « لا يستوي المتعدون من المؤمنين » غير اولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدى درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدى احراً عظيماً » (فان الآية) لم تنزل للاخبار والاعلام لأن المخالطين - اعنى الذين هم من واسجاده - عالمون بالحكم ولازمه ، بل انما نزلت (اذكرا لله)

قال فى الكشاف : فان قلت معلوم ان الفعد يعبر عذر والمجاهد لا يستويان قلت : معناه الادكار (لما بينهما من التفاوت العظيم) واليون البعيد (ليقابف الفاء - د وينرفع معه من انعطاط منزلته) فيمتاز للمجاهد ويرغب فيه (ومثله « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » تحريكاً للحمية الجاهل) ليهاب به .

قال الراغب : انه فلا من كذا بمعنى استنكف ، وقال ايضاً : وعبر عن القوة الغضبية اذا ثارت وكثرت بالحمية ، فقيل حميت على فلان اى غصبت عليه . انتهى . والماء فى معناه المتعدية ، اى يرفع نفسه (وامثال هذا) الذى ذكر اى الجملة العجزية التى ليس المتكلم بها بعدد الاخبار والاعلام ، بل يتكلم بهما لاغراض آخر سوى افادة الحكم او لازمه (اكثر من ان يحصى) لأن الجملة اذا استعملت كذلك

تكون مجازاً ، والمجاز في كلام البلغاء أكثر من الحقيقة ، ولذا قالوا
كلمات البلغاء مشحونة بالمجاز .

قال في المهر في النوع الرابع والعشرين نقلاً عن ابن جني وعلم
ان أكثر اللغة مع تأمله مجز لا حقيقة ، ألا ترى ان نحو « قام زيد »
معناه كان منه القيام ، اى هذا الجنس من الفعل ، ومعلوم انه لم يكن منه
جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطلق على جميع الماضي
وجميع الحاضر وجميع الآتى الكائنات من كل من وجد منه القيام ، ومعلوم
انه لا يجتمع لانسان واحداً في وقت واحد ولا في اوقات القيام كله الداخل تحت
الوهم هذا محال ، فحينئذ « قام زيد » مجاز لا حقيقة . الى ان قال : قال لي
ابو علي : قولنا « قام زيد » بمنزلة قولنا « خرجت فاذا الاسد » ومعناه
ان قولهم « خرجت فاذا الاسد » تعريفة هذا تعريف الجنس ، كقولك
« الاسد اشد من الدئب » واسم لا تريد انك خرجت وجميع الاسد التي
يتناولها الوهم على الباب هذا محال ، وإنما أردت فاذا واحد من هذا
الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد لما فيه من الاتساع
والتوكيد والتعبيه ، اما الاتساع فلا يكفى وضعت اللفظ المختار للجماعة على
الواحد ، وأما التوكيد فلا يكفى نظمت قدر ذلك الواحد ، بأن جئت بلفظة
على اللفظ المختار للجماعة ، واما التشبيه فلا يكفى شبهت الواحد بالجماعة ،
لأن كل واحد منها مثله في كونه اسماً ، واذا كان كذلك فمثله
« قعد زيد وانطلق » و « جاء الليل واصرم النهار » ، وكذلك « ضربت
زيداً » مجازاً ايضاً من جهة اخرى سوى التجوز في الفعل ، وذلك لأن
الماضوب به منه لا جميعه ، وحقيقة العمل ضرب جميعه ، ولهذا يؤتى عند
الاستظهار ببديل البعض نحو « ضربت زيدا رأسه » وفي البديل ايضاً تجوز ،

لأنه قد يكون المضروب بعض رأسه لا كل الرأس

ونقل عنه فيه أيضاً أنه قال : وإنما يقع المجازُ ويعدل اليه عن الحقيقة
لثمان ثلاثة ، وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فإن عدت الثلاثة تعيدت
الحقيقة ، فمن ذلك قوله «س» في الفرس «هو بحر» ، فالثمانى الثلاثة
موجودة فيه : أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطرف
وجواد ونحوها البحر حتى إن احتيج اليه في شعر أو سجع أو اتساع استعمال
استعمال بقية تلك لأسماء ، لكن لا يقضى إلى ذلك إلا بقريضة تسقط الشبهة ،
وذلك كأن يقول الشاعر :

علوت مطا حوادك يوم يوم . وقد ثمد الجواد فكان بهرا
و كأن يقول الساجع «ومك هذا إذا سما بفرته كان فحرا وإذا
جرى إلى غايته كان بهرا» ، ثم عرى من دليل «لا لئلا يكون
الما» والداراً ، وأما التشبيه فلأن جريته يجرى في الكثرة بجرى مائه ،
وأما التوكيد فلأنه شبه العرض بالجوهر وأثبت في العفوس منه .

وكذلك قوله تعالى «وارخلها» في رحمتنا هو مجاز ، وفيه الثمانى
الثلاثة : أما السعة فكأنه زاد في اسم الجهات والمحال اسماً هو الرحمة ،
وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة وإن لم يصح دخولها بما يجوز دخوله
ولذلك وسمه موضعه ، وأما التوكيد فلأنه أخبر عن المعنى بما يخبر به
عن الذات ، وجميع أنواع الاستعارات داخلة تحت المجاز كقوله .

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال
وكقوله :

ووجه كأن الشمس حملت رداءها عليه بقى الخد لم يتجدد
جمل للشمس رداء استعارة لدور لأنه أبلغ ، وكذلك قولك «بنيت

لك في قلبي بيتاً ، مجاز واستعارة لما فيه من الانساع والتوكيد والنشبه ،
بخلاف قولك « بنيت داراً » فإنه حقيقة لا مجاز فيه ولا استعارة ، وإنما
المجاز في الفعل الواصل اليه .

ومن المجاز في اللغة ابواب الحذف والزايادات والتقديم والتأخير
والحمل على المعنى والتعريف ، نحو « وأسأل القرية » ، ووجه الاتساع
فيه أنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله ، والنشبه
أنها شئت بمن يصح سؤاله لما كان بها ، والتوكيد أنه في ظاهر اللفظ
أحال بالسؤال على من ليس عادته الإجابة ، فكأنهم ضمنوا لأبيهم أنه
إن سألت الجمادات والحمال أبائهم بصحة قولهم وهذا تناء في تصحيح الخبر -
انتهى المقول عن ابن جني .

والى هذا القول يشير في القوانين في الكلام الرابع حيث يقول
إذا تمير المعنى الحقيقي من المجازي فكلاً استعمل اللفظ خالياً عن
القرينة فالأصل الحقيقة ، المعنى به الظاهر ، لأن مبنى التفهيم والتفهم على
الوضع اللفظي عالياً ، ولا خلاف لهم في ذلك ، وأما إذا استعمل لفظ في
معنى أو معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه أو مجازاً
أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدد أو التوقف لأن الاستعمال أهم ،
المشهور الأخير ، وهو المعتاد لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة ، والعيد
المرتضى على الأول لظهور الاستعمال فيه ، وهو ممنوع ، والثاني منقول
عن ابن جني ، وحجج اليه به من المتأخرين ، لأن أغلب لغة العرب
مجازات ، والظن يلحق الشيء بالأمم الأغاب - انتهى محل الحاجة من
كلامه .

وقد نقل عن الأستاذ أبي إسحق الأسفرايني أنه لا مجاز في لغة

للعرب ، واحتج على ذلك بأن حد المجاز عند مثبتيه انه كل كلام
تجاوز به عن موضوعه الاسلي الى غير موضوعه الاسلي ، لنوع مقارنة
بينهما في الذات او في المعنى .

اما المقارنة في المعنى فكوسف الشجاعة والبلادة ، واما في الذات
فكتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة فائطاً وعذرة ، والعذرة فناء الدار ،
والفائط الموضوع المظلم من الارض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة ،
فلما كثر ذلك نقل الاسم الى المضلة . وهذا يستدعي منقولا عنه متقدماً
ومثولاً اليه متأخراً ، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير ، بل كل
زمان قدر ان العرب قد نطقت فيه بالحقيقة وقد نطقت فيه بالمجاز ،
لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها ، اد لا مناسبة بين الاسم
والمسمى ، ولذلك يجوز أخذ اللفظ باختلاف الاسم ويجوز تغييرها ،
والثوب يسمى في لغة العرب بسمه وفي لغة المعجم باسم آخر ، ولو
سمي الثوب قرماً والفرس ثوباً ما كان ذلك مستحيلاً ، وما في الأدلة
العقلية فانها تدل لدوائها ولا يحور اختلافها ، اما اللغة فانها تدل
بوضع واصطلاح ، والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ،
فجعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم فان اسم السبع وضع
للارد كما وضع للارحل الشجاع - انتهى

واحاط عن ذلك السيوطي بأنه اما نسلم ان الحقيقة لا بد من
تقديمها على المجاز ، فان المجاز لا يعقل الا اذا كانت الحقيقة موجودة ،
ولكن التاريخ مجهول عندما ، والجهل بالماضي لا يدل على عدم التقديم
والتأخير - انتهى ؛

وقال بعض المحققين انه ليس مراد من انكر المجاز في اللغة

ان العرب لم تنطق بمثل قواك للشجاع انه اسد . فان ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر بين امرين : إما ان يدعى ان جميع الألفاظ حقائق ويمكنفى في الحقيقة بالاستعمال وان لم يكن بأصل الوصف كما اختاره السيد المرتضى ، وهذا مسلم ويعود البحث لفظياً ، وان اراد استواء الكل في اصل الوضع فهذا مراعاة للحقائق . فاننا نعلم ان العرب ما وضعت اسم الحمام الملبد . انتهى .

وانما اطننا الكلام هنا لما فيه من فوائد جملة لمن يكون له في فهم المطباحت الدقيقة ميل وهمة ، فلنرجع الى ما كفا فيه

(وكفاك شاعداً على ما ذكرت) من انه كثيراً ما يورد العملة الخيرية لأغراض اخر سوى اعادة الحكم ام لازمه (قول الامام المرزوقى في قوله) اي الشاعر الحمالي مخاطباً لامراته اميمة تلومه على عدم الانتقام والأخذ بثأر اخيه

(قومي هم قتلوا اميم اخي فاداً رميت يصيني سهمى)

فلئن سموت لأعصون جاللا ولئن سطوت لأدعنه عظمى

قال الامام المرزوقى (هذا الكلام) اي البيت الأول (تعزى وتفجع) اي انشاء لها ، لما اشرنا اليه آنفاً من ان استعمال الكلام في اظهار النعسر والتعزى والصنف وسعوا ذلك انشاء ومجارى مركب (وليس) هذا الكلام (باخبار) عن ان قومه قتلوا أخاه ، لأن المخطاط بهذا الكلام امرأته اميمة ، وهى عالمة بمضمون هذا الكلام . والحاصل : ان الشاعر يقول لامراته يا اميمة قومي هم الذين فجعوني بقتل اخي ، فلو حاولت الانتقام منهم عاد ذلك علي بالاضرّة ، لأن عز الرجل بعشيرته ، فان عفوت عنهم بالامسح والتجاوز سموت عن امر عظيم وخطب جزيل

واظهرت الاحسان للكمال لهم ، وان قهرتهم بالانتقام عاد الأمر الى توهين حالى . وبعبارة اخرى ، الذين قتلوا أخى هم قومى فان حاربهم حاربت قومى فكأنه قد حاربتهم لأنهم منى وأنا منهم ، فلا يمكننى طلب دم أخى لأنى اذا رميت أحداً بالسهم أصابنى ذلك السهم ، لأنى ان أقتل رجلاً من اهلى فيقتل ناصرى ، فلذلك تركت الانتقام .

فأمية المخاطبة التى كانت تلومه على التقاعد عن النار عامة بأن القتالين لأخيه قومه ، وتعلم بأنه عالم بذلك ، فالقصد من الكلام حينئذ اظهار التحزن والتعجب على قتل أخيه وعدم تمككه من الانتقام ومنه قوله :

(هوأى مع الركب اليماني مصعد حبيب وحنماني بمكة موثق)

وسياتى بيانه في (بحث تعريف) المسداليه بالاضافة

(لكه) أى المخبر (اد كان مصدر الاخبار) والاعلام (فلا شك

ان قصده بخبره اعادة المخاطب أما الحكم) أى الوقوع في الموجهة

واللاوقوع في السالبة (كقوله « زيد قائم » لمن) أى لمخاطب (لا يعرف)

أى لا يعلم (انه) أى زيد (قائم) وكقوله « ما زيد عادل » لمن

لا يعرف انه ليس بعادل (او كونه - أى المخبر - عالماً به ، أى بالحكم)

لأن الاصل كما قيل - في كل منخر علمه بما يجبر ، فلا يرد ان

يقال خبر الشاك لا علم معه ، فلا يفيد الاخبار علم المخبر ، لأن ذلك

الاصل مبني على الاغلب ، ويحتمل ان يراد بالعلم معناه الأعم ، أى

حصول صورة النسبة الكلامية في ذهن المخبر - فتأمل .

(كقولك « قد حفظت التوراة » لمن حفظه) معتقداً أن المخبر

لا يعلم ذلك . وليعلم ان عود صير المذكر الى التوراة باعتبار تأويله

بالكتاب (و) ليعلم ايضاً ان المراد (بالحكم ها) كما قلنا (وقوع النسبة) الكلامية (مثلاً) واللاقوع ، وذلك لأن كد من له إلهام بمعنى المركبات يفهم من تركيب « زيد قائم » ان المتكلم اخبر به عن وقوع قيام زيد ، ومن تركيب « ما زيد قائم » انه اخبر به عن لا وقوعه (لا ايقاعها) اى النسبة في الموجبة ولا انتزاعها في السالبة (لظهور ان ليس قصد المخبر اعادة انه قد اوقع النسبة) فيما افاد الحكم (او) اعادة (انه) اى المخبر (عالم بأنه اوقعها) هذا في الموجبة وقس عليه السالبة .

(وايضاً لو اريد) بالحكم هنا (هذا) اى الايقاع في الموجبة (لما كان لانكار الحكم) بهذا المعنى (معنى) وذلك لأن الايقاع معناه الادراك ، اى ادراك [المتكلم ان] النسبة واقعة ، والاشراع معناه ادراك انها ليست بواقعة ، وهذا المعنى لا يقبل الامكار والتكذيب (لامتناع ان يقال : انه) اى المتكلم (لم يوقع للنسبة) اى لم يدركها في الموجبة ، وكذلك امتناع ان يقال أنه لم ينتزعها اى لم يدرك انها ليست بواقعة .

والحاصل : انه اذا قال المتكلم « زيد قائم » كان مقصوده اعادة ان ثبوت القيام لزيد ، اى نسبته اليه حاصل ومحقق في الخارج ، وليس مقصوده اعادة انه ادرك تلك النسبة ، فاما كان المتكلم يصدر اعادة وقوع تلك النسبة فيكون المراد بالحكم هنا ذلك . فتأمل جيداً .

(فان قلت :) ها ذكرت من ان المراد بالحكم هنا وقوع النسبة وثبوتها يناهى ما هو المتيقن عليه هندهم ، لأنه (قد اتفق القوم على ان مدلول الخبر انما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الاثبات ويعضده

في النفي ، وانه) اى الخبر (لا يدل على ثبوت المعنى) في الواقع ونفى الأمر (او انتفاءه) كذلك (والا) اى وان لم يكن كذلك . اى دل على الثبوت او النفي في الواقع ونفى الأمر ، فحيث يرد عليه امور ثلاثة : الاول انه (لما وقع) حيث (شك من سامع في خبر يسمعه بل علم ثبوت ما اثبت وانتفاء ما نفي ، اذ لا معنى للدلالة الا اذ ادركه العلم بذلك الشيء) ولذلك قال المحقق الطوسي : ان ملروم العلم دليل . وفي شرح المطالع وحاشية للنهذيب وشرح الكافية : ان الدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بغيره . هذا احد الاصطلاحين ، وفيها اصطلاح آخر يأتي في جعل المنكر كغير المنكر . قال الشيخ : ان الخبر وجميع الكلام معان ينشأها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره ويأجج بها قلبه ويراجع فيها عقله وتوصف بأنها مقاصد والغراض ، واعظمها شأناً الخبر ، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات المعجبة ، وفيه يكون في الأمر الاعم المزايا التي بها يقع التفاضل في العصاحة .

ثم قال : واعلم انك اذا فحش اصحاب اللفظ مما في موسم وجدتهم قد توهموا في الخبر انه صمة للفظ ، وان المعنى في كونه اثباتاً انه لفظ يدل على وجود المعنى من الشيء او فيه ، وفي كونه نفياً انه لفظ يدل على عدمه وانتفائه عن الشيء ، وهو شيء قد لزمهم وسرى في عروقهم وامترج بطباعهم حتى صار الظن بأكثرهم ان القول لا ينجع فيهم .

والدليل على بطلان ما اعتقدوه : انه محال ان يكون اللفظ قد نصب دلالة على شيء ثم لا يحصل منه العلم بذلك الشيء ، اذ لا معنى

لكون الشيء دليلاً إلا افادته إياك للعلم بما هو دأبل عليه ، وإذا كان هذا كذلك علم منه أن ليس الأمر على ما قالوه من أن المعنى في وصفنا اللفظ بأنه خبر أنه قد وضع لأن يدل على وجود المعنى أو عدمه ، لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن لا يقع من سامع شك في خبر يسمعه ، وإن لا تسمع الرجل يشك ويتقي إلا علمت وجوده أو اثبت وانتفاء ما نقي ، وذلك مما لا يشك في بطلانه ، وإذا لم يكن ذلك مما يشك في بطلانه وجب أن يعلم أن مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى أو عدمه ، ولكن الحكم بوجود المعنى أو عدمه ، وإن ذلك - أي الحكم بوجود المعنى أو عدمه - حقيقة الخبر - انتهى .

(و) الأمر الثاني أنه (لما صح صرب زيد) لا وقد وجد منه الضرب لثلاث أعلام اختلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له ، وحيث لا يتحقق الكنف أصلاً) .

قال الشيخ واعلم أنه إنما ألزمهم ما جلدناه من أن يكون الخبر على وفق المخبر عنه إبدأ من حيث أنه إذا كان معنى الخبر عدمه إذا كان أثباتاً أنه لفظ موضوع ليدل على وجود المعنى المخبر به من المخبر عنه أو فيه وجب أن يكون كذلك إبدأ ، وإن لا يصح أن يقال « ضرب زيد » إلا إذا كان الضرب قد وجد من زيد ، وكذلك يجب في النقي أن لا يصح أن يقال « ما ضرب » إلا إذا كان الضرب لم يوجد منه ، لأن تجويز أن يقال « ضرب زيد » من غير أن يكون قد كان منه ضرب ، وإن يقال « ما ضرب زيد » وقد كان منه ضرب يوجب على أصابع اختلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له ليدل عليه ، وذلك مما لا يشك في فساده ، ولا يلزمنا على أصلنا لأن معنى اللفظ

عندنا هو الحكم بوجود المخبر به من المخبر عنه وفيه اذا كان الخبر اثباتاً والحكم بعدمه اذا كان نفياً ، واللفظ عندنا لا ينفعك من ذلك ولا يخلو عنه ، وذلك لأن قولنا : ضرب وما ضرب : يدل من قول الكاذب على نفس ما يدل عليه من قول الصادق ، لأننا ان لم نقل ذلك لم يخل من ان يزعم ان الكاذب يخلو اللفظ من المعنى ، او يزعم انه يجعل للفظ معنى غير ما وضع له ، وكلاهما باطل ، ومعلوم انه لا يزال يدور في كلام العقلاء في وصف الكاذب انه يثبت ما ليس بثابت ويتقضى ما ليس بمنتهى ، والقول بما قالوه يؤدي الى ان يكون العقلاء قد قالوا المحال من حيث يجب على اسلمهم ان يكونوا قد قالوا ان الكاذب يدل على وجود ما ليس بوجود وعلى عدم ما ليس بعدم ، وكفى بهذا تافهاً وخطلاً ودخولاً في اللبس من القول ، واذا اعتبرنا اصلنا كان تعبيره ان الكاذب يحكم بالوجود فيما ليس بوجود وبالعدم فيما ليس بعدم ، وهو اسد كلام واحسن .

والدليل على ان اللفظ من قول الكاذب يدل على نفس ما يدل عليه من قول الصادق اهم جعلوا خاص وصف الخبر انه يحتمل الصدق والكذب ، فلولا ان حقيقته فيهما واحدة لما كان لعدم هذا معنى ، ولا يجوز ان يقال : ان الكاذب يأتي بالمعبرة على خلاف المخبر عنه ، لأن ذلك انما يقال فيمن اراد شيئاً ثم اتى بلفظ لا يصلح للذي اراد ، ولا يمكننا ان نزعم في الكاذب انه اراد امراً ثم اتى بمعبرة لا تصلح لما اراد . انتهى .

(و) الأمر الثالث انه (للرم المتناقض في الواقع عند الاخبار بأمرين متناقضين) .

قال الشيخ : ومن الدليل على فساد ما زعموه انه لو كان معنى الاثبات

الدلالة على وجود المعنى واعلامه السامع ايضاً وكان معنى النقي الدلالة على عدمه واعلامه السامع ايضاً لكان ينبغي اذا قال واحد « زهد عالم » وقال آخر « زيد ليس بعالم » ان يكون قد دل هذا على وجود العلم وهذا على عدمه ، واذا قال الموحد « العالم محدث » وقال الملحّد « هو قديم » ان يكون قد دل الموحد على حدوثه والملحد على قدمه ، وذلك ما لا يقبله عاقل - انتهى :

(قلت : ظاهر ان العلم) الحاصل من الخبر (بثبوت شيء) في الواقع كالعلم الحاصل من « قام زيد » بثبوت القيام له واقعاً (لا يستلزم) هذا العلم (ثبوته) اي ثبوت ذلك الشيء ، اي القيام (في الواقع) لأن دلالة الألفاظ على معانيها وضعية يجوز تخطئها ، وليست عقلية ولا طبيعية تقتضي استلزام الدليل للمدلول استلزاماً عقلياً كدلالة الدخان على النار او طبيعياً كدلالة اح اح على وجع الصدر

والحاصل : ان قول المخبر « قام زيد » يدل بحكم الوضع على ثبوت القيام لزيد في الواقع ، ودلالته على ذلك لا يستلزم ان يكون هذا الثبوت متحققاً في الواقع ، لجواز ان يكون الخبر - اعني قام زيد - كذباً ، واذا كان الأمر بهذه المثابة من الظهور (فكأنهم ارادوا) بقولهم انه لا يدل على ثبوت المعنى (انه) اي الخبر الموجب (على ثبوت المعنى في الواقع قطعاً بحيث لا يحتمل عدم الثبوت ، والا) اي وان لم يريدوا ذلك (فانكار دلالة الخبر) بحكم الوضع (على ثبوت المعنى) في الموجبة (او انتفاءه) اي المعنى في السالبة (معلوم البطلان) لأن كل من له شعور ، وعلم بمعنى هذا التركيب - اي تركيب قام زيد - يعلم منه ان المخبر اخبر به عن ثبوت القيام لزيد في الواقع (اذ لا

معنى للدلالة (اللفظية) (الا فهم المعنى منه) اى من الخبر (ولا شك)
 في (انك اذا سمعت) من المعبر (خرج زيد تفهم منه) اى من
 خرج زيد (انه) اى زيد (خرج وعدم الخروج احتمال عقلى) نشأ
 من كون دلالة المعبر وضعية يجوز فيها تخلف الدال عن المدلول كما
 في الكواذب . بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية فانها كما قلنا لا يجوز
 فيها التخلف .

(ولهذا) اى ولعدم اليك في انك اذا سمعت « خرج زيد » تفهم منه
 الخروج (يصح اذا قيل لك من اين تعلم هذا) اى انه خرج (ان
 تقول) في جواب هذا الاستفهام (سمعته) اى ما يدل على خروجه بالوضع ،
 اى سمعت خرج زيد (من فلان) ما خبر فعلت انه . اى زيد خرج .
 فيكون جوابك هذا صحيحاً صادقاً / ثبت ان المعبر يدل على ثبوت
 المعنى او انتفاءه لا على مجرد الحكم بالثبوت او الانتفاء .

(ولو كان مفهوم القضية) اى الخبر (هو) مجرد (الحكم بالثبوت
 او الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا ، تحتقناً دائماً) اذ لازم كل خبر
 وقضية - كما تقدم في اول الباب - هو الحكم بالثبوت او الانتفاء
 (فام يصح قولهم - بين مفهومى « زيد قائم » و « زيد ليس بقائم »
 تناقض ، لامتناع تحقق) الخبرين (المتناقضين) لما ثبت في محله من
 ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما
 كذب الاخرى وبالعكس .

(ثم الحق ما ذكره بعض المحققين ، وهو ان جميع الاخبار من
 حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق) اى على المعنى الذى وضعت
 الهيئة التركيبية له . اى ثبوت المعنى في الايجاب وقيمه في العلب

(وأما الكذب) أى عدم ثبوت المعنى في الإيجاب وثبوته في السلب
(فليس بمدلوله) من حيث الوضع (بل هو) أى الكذب (تقيضه)
أى تقيض اللفظ ، أى تقيض مدلوله الوصفي المتقدم .

(و) أما (قولهم يحتمله) أى الكذب فاهم (لا يريدون به)
أى بهذا القول (أن الكذب مدلول للفظ الخبر) أى يكون (كالصدق)
مدلولاً له (بل المراد) بقولهم المذكور (أنه) أى لفظ الخبر
(يحتمله) أى الكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن كونه
موضوعاً يميزه التركيبية للصدق فاقط (أى لا يمتنع عقلاً أن لا يكون
مدلول اللفظ ثابتاً) وذلك لما تقدم آنفاً من أن هذا الاحتمال إما
نشأ من كون دلالة لفظ الخبر على المعنى الموضوع له - إيجاباً كان
أو سلباً - وضعية يجور فيها التخلف عقلاً

(ويسمى الأول ، أى المحكم الذي يشهد بالخبر إرادته المخاطب
فائدة الخبر ، والثانى أى كون المخبر عالماً به) أى بالمحكم (لازمها
- أى لازم فائدة الخبر - لما ذكر في المفتاح) في أول القانون الأول
ما هذا نصه : اعلم أن مرجع الخبرة واحتمال الصدق والكذب إلى حكم
المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لفهوم - إلى أن قال : ومرجع
كون الخبر مفيداً للمخاطب إلى استفادة المخاطب منه ذلك الحكم ،
ويسمى هذا فائدة الخبر ، كقولك « زيد عالم » لمن ليس واقفاً على
ذلك ، أو استفادته منه أنك تعلم ذلك ، كقولك لمن حفظ التوراة
« قد حفظت التوراة » ويسمى هذا لازم فائدة الخبر ، والأولى بدون
هذه تمتنع وهذه بدون الأولى لا تمتنع ، كما هو حكم اللازم المجهول
المساواة - انتهى .

وانما نقلنا كلام المعتاح بطوله اتمرف ما في المنقول المنسوب اليه من التغيير والتصرف . وهو (ان العائدة الأولى) اي الحكم الذي يسمى فائدة الضرر (بدون الثانية) اي كون المجبر عالماً به (تمتنع . وهي) اي الثانية (بدون) العائدة (الأولى لا تمتنع كما هو حكم اللازم المجهول المساواة) وانما عرر بالمجهول المساواة ليشمل اللازم المساوي بحسب الواقع الاعم بحسب الاعتقاد ، كالحاقية والاراقية ونحوهما بالنسبة الى الله جل جلاله ، فان هذه الصفات حيث يمتنعها الكفار والعوام كالانعام اعم تكون مجهولة المساواة ، وان لم تكن اعم واقعاً ولكن حكمها حكم الاعم في امتناع تحقق الملزوم بدونها وعدم امتناع تحققها بدون الملزوم ولو اعتقاداً خطأ - فتأمل .

والى ما ذكرنا ينظر قوله (اي) اللازم الاعم بحسب الواقع او الاعتقاد ، وان الملزوم بدون (اي بدون اللازم) يمتنع ، وهو (اي اللازم) بدون الملزوم لا يمتنع تحقيقاً لمعنى العموم (ولو اعتقاداً خطأ .

(وعلى هذا فائدة الجبر هي الحكم ، ولازمها كون المجبر عالماً به ، ومعنى اللزوم انه كلما اثار الحكم اثار انه عالم به) اي الحكم (من غير عكس ، كما في د حفظت النوراة) وفي المقام اشكال يشير اليه والى جوابه في آخر المطبع بقوله د فان قيل لا نسلم ، الخ ، فانظر .

وليعلم ان كلام الخطيب في الكتاب معنى على كون المدار والمناط في الفرق بين الفائدة الاولى والثانية هو اعادة المجبر الحكم او لازمه (و) لكن (زعم العلامة في شرح هذا الكلام من المفتاح) اي قوله

د ان الفائدة الاولى بدون الثانية تمتنع ، الخ ، ان المدار والمناط
افما هو المخاطب والسامع بدعوى (ان فائدة الخبر هي استفادة السامع
من الخبر الحكم ، ولازمها هي استفادته) اى السامع (منه) اى من
الخبر (ان المخبر عالم بالحكم ، وهو) اى ما رحمه العلامة (خلاف
ما صرح به صاحب المفتاح في بحث تعريف المسند اليه) وهذا نصه :
واما الحالة التي تقتضي تعريفه فهي اذا كان المقصود من الكلام افادة
السامع فائدة يعتد بمثلها ، والسبب في ذلك هو ان فائدة الخبر لما
كانت هي الحكم او لازمه كما عرفت في اول قانون الخبر ولازم
الحكم ، وهو انك تعلم الحكم ايضاً . انتهى .

(لكه) اى ما رحمه العلامة (موافق) ظاهر ما ذكره في اول
ذلك القانون ، ويوافق ايضاً (ما اوردهما لمصنف في) كتابه (الايضاح
في تفسير هذا الكلام) اى قول المفتاح ان الفائدة الاولى بدون الثانية
تمتنع - الخ (حيث) نقل المصنف كلام السكاكي الذي نصه : ان
الاولى بدون هذه تمتنع وهذه بدون الاولى لا تمتنع ، كما هو حكم
اللازم المجهول المساواة .

ثم (قال) في تفسيره : (اى يمتنع ان لا يحصل العلم الثاني ،
وهو علم المخاطب) والسامع (بأن المخبر عالم بهذا الحكم من الخبر
نفسه عند حصول العلم الاول وهو علمه) اى المخاطب والسامع
(بذلك الحكم نفسه ، اذ لو لم يحصل العلم الثاني (فعدم حصوله
عنده) اى عند حصول العلم الاول (إنما لأنه) اى العلم الثاني (قد
حصل قبل) اى قبل حصول العلم الاول (او لم يحصل بعد) اى بعد
حصول العلم الاول ، بأن لا يحصل العلم الثاني اصلاً لا قبل حصول العلم

الاول ولا بعده (والاول) اي حصول العلم الثاني قبل حصول العلم الاول (باطل) وبعبارة اخرى: قبولية العلم الثاني بالنسبة الى العلم الاول باطل (لأن العلم) الثاني - اي علم المخاطب - (يكون المخبر عالماً بالحكم لابد فيه) اي في حصوله (من ان يكون) نفس (هذا الحكم حاصلًا في ذهنه) اي في ذهن المخاطب (ضرورة) .

وحصول نفس هذا الحكم في ذهن المخاطب عبارة اخرى عن العلم بالحكم ، لما ثبت في محله من ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ، فالجواب بين كون المخبر عالماً بالحكم وبين الحكم كالنسبة بين العمى والبصر ، فكما لا يمكن العلم بالعمى - اعني عدم البصر مما من شأنه البصر - الا بعد العلم بالبصر فكذلك لا يمكن العلم بكون المخبر عالماً بالحكم الا بعد العلم بالحكم تحقيقاً لمعنى اللزوم والالتزام . فكيف يمكن ان يحصل العلم بكون المخبر عالماً بالحكم قبل حصول العلم بالحكم ، فلا بد في العلم بكون المخبر عالماً بالحكم من ان يكون العلم بالحكم حاصلًا قبله او معه .

(وان لم يجب ان يكون حصوله) اي العلم بالحكم (من ذلك الخبر) الحاصل منه العلم بكون المخبر عالماً بالحكم ، لجواز ان يكون المخاطب عالماً بالحكم قبل سماع الخبر ، كما في « حفظت التوراة » اذا علم المخاطب ان ما حفظه هو التوراة ، وزعم ان المخبر لا يعلم انه حفظه ، وسيصرح بذلك بعيد هذا .

(وكذا الثاني) اي عدم حصول العلم الثاني بعد - اي اصلاً - ايضاً باطل (لأن علة حصوله سماع الخبر من المخبر ، اذ التقدير) أي الفرض (ان حصولهما) اي العلم الاول والثاني كلاهما (انما

هو من نفس الخبر (ظاهر هذا الكلام يتنافى ما تقدم آنفاً من قوله
 ٢ وان لم يجب ان يكون حصوله من ذلك الخبر ، فتأمل .

(تنبيه) المصنف في الايضاح (على) بطلان الاحتمال (الأول)
 اى انه قد حصل قبل (بقوله) في الايضاح : (لامتناع حصول)
 العلم الثانى (قبل حصول) العلم (الأول) وقد بينا وجه الامتناع
 مستوفى (و) نبيه (على) بطلان الاحتمال (الثانى) وهو انه لم
 يحصل بعد (بقوله) مع ان سماع الخبر من المخبر كاف في حصول
 الثانى منه (اى من الخبر) ولا يمنع ان لا يحصل (العلم) الأول
 من المخبر نفسه عند حصول الثانى ، لجواز ان يكون (العلم) الأول
 حاصلًا ابل حصول (العلم) الثانى ، فلا يمكن حصوله (اى العلم الأول
) لامتناع حصول الحاصل كالعلم بكونه حافظاً للتوراة (قال الخبر حيثئذ
 انما افاد لازم الفائدة ولم يفد فائدة الخبر) وحيثئذ يكون تسمية
 هذا الحكم فائدة الخبر ، بناء على انه (اى الحكم) من شأنه ان
 يستفاد من الخبر (وبعبارة اخرى . ليس المراد بالفائدة ما يستفاد
 من الخبر بالفعل بل شأنه ان يستفاد منه .

(تنبيه) اعلم ان التمثيل بقولك « قد حفظت التوراة » انما يصح
 اذا كان الحافظ عالماً بأن ما حفظه هو التوراة والا فلا ، اللهم الا ان
 يقال : ان حفظها لا ينفك عادة عن العلم بها من حيث انها توراة ، وان
 جاز الانفكاك في المحقرات .

(فان قيل : كثيراً ما نسمع خبراً ولا يخطر ببالنا ان صورة هذا
 الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا ؟ فلا يصح القول بأن سماع الخبر
 من المخبر كاف في حصول العلم الثانى ، ولا يثبت امتناع عدم حصول

العلم الثاني عند حصول العلم الأول (وايضاً اذا سمعنا خبراً وحصل لنا منه العلم) الثاني ، اى العلم (يكون مخبره عالماً به تحصل في ذهننا صورة هذا الحكم) اى يحصل العلم الاول ، لما تقدم آنفاً من ان النسبة بينهما كالنسبة بين العمى والبصر (سواء علمناه) اى الحكم (قبل) اى قبل سماع الخبر من المخبر (اولاً) تعلمه قبل (فيكون) العلم الاول ايضاً (حاصل) من الخبر ، فلا يصح القول بأنه لا يمنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول الثاني . الخ (فانه انه) اى العلم الاول عند حصوله قبل (لا يكون علماً حديداً) بل تذكراً .

(فالجواب عن الاول) وهو القول بأن كثيراً مانسمع خبراً ولا يخطر ببالنا ان صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا (ان العلم يكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضروري لوجود علمه ، اعنى سماع الخبر) من المخبر (والذهول انما هو عن العلم) اى علم سماع الخبر (بهذا العلم) اى علم المخبر ، اى حصول صورة الحكم في ذهنه (وهو) اى الذهول عن العلم (جائز) .

قال القوشجى عند قول الخواجه : والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان ، ما هذا نفسه : للنفوس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث : الادراك وهو حصول الصورة عندها ، والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجمع ادراك جديد لكونها مخفوفة في خزانتها ، والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضاً . فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك

والنسيان ، ففيها زوال الصورة من وجه وبقائها من وجه . انتهى
 (وفيه) اى في ان العلم يكون صورة هذا المحكم حاصلة في ذهن
 المخبر ضرورى لوجود علمه (نظر) وجه النظر انا لا نسلم ان هذا
 ضرورى ، وانما يكون ضرورياً لو كان مجرد سماع الخبر عن المخبر
 علة تامة لذلك العلم ، وهو ممنوع لما تقدم في كلام القوشجى من انه
 لا بد من ملاحظة النفس تلك الصورة الرائلة وتوجيهها اليها - فتأمل .
 (ويمكن ان يقال : ان لازم فائدة الخبر) ليس علم المخاطب
 والسامع يكون صورة هذا المحكم حاصلة في ذهن المخبر حتى يرد
 النظر المذكور ، بل اللازم (هو) مجرد (كون المخبر عالماً بالمحكم .
 اعنى حصول صورة المحكم في ذهنه ، وهذا متحقق ضرورة سواء علم
 المخاطب و) السامع ان المخبر عالم بالمحكم ام لم يعلم (وسيأتى وجه
 كونه ضرورياً عند قوله . قلنا ليس المراد ، الخ .
 (لكن هذا يناهى تفسير المصنف) في الايضاح ، لأنه - كما تقدم .
 فصره فيه يعلم المخاطب والسامع بأن المخبر عالم بالمحكم ، لا يكون
 المخبر عالماً به .

(و) الجواب (عن الثانى) اى عن قوله : ايضاً اذا سمعنا
 خبراً ، الخ (ان الذهن) اى ذهن المخاطب والسامع ، بل كل احد
 (اذا التفت الى ما هو مخزون) ومخفوظ (عنده واستحضره) على
 ما نقلناه عن القوشجى (لا يقال) بسبب هذا الالتفات والاستحضار
 (انه) اى المخاطب والسامع الناهل (علمه) اى المحكم والصورة
 المذلول عنها (ولو سلم) انه يقال له حينئذ انه علمه (فاننا نفرضه)
 اى المخاطب والسامع (مستحضراً للخبر) اى (مشاهداً لآياه)

اى المخبر ، اى المخبر به (قلنا : اى الثانى) يحصل العلم الثانى دون (العلم (الاول) فصيح القول بأنه لا يمنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول العلم الثانى (وبهذا) القدر من الاتفاق (يتم مقصودنا) وهو كون العلم الثانى اللازم الاعم .

(فان قيل : لا نسلم) اصل الملازمة ، وبعبارة اخرى لانعلم (انه) اى المخبر (كلما افاد الحكم افاد انه) اى المخبر (عالم به) اى بالحكم (لجواز أن يكون خبره مظلوماً) له (او مشكوكاً او موهوماً او كذباً محضاً) ففى جميع هذه الصور ليس المخبر غالياً بالحكم ، وذلك واضح لاسترة عليه

(قلنا : ليس المراد بالعلم ههنا الاعتقاد الجازم المطابق) للواقع (بل) المراد بالعلم ههنا (حصول صورة هذا الحكم في ذهنه) اى المخبر (وهنا) اى حصول صورة الحكم في ذهن المخبر (ضرورى في كل عاقل تصدى للاخبار) عن حكم .

والحاصل . ان منع الملازمة وعدم تسليمها انما يصح اذا قلنا ان المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وليس كذلك لأن المراد بالعلم ههنا - كما تقدم في الجواب عن الاول - حصول صورة الحكم في ذهن المخبر ، وهذا ضرورى في كل عاقل تصدى للاخبار ، سواء كان المخبر معتقداً له اعتقاداً جازماً او غير جازم ، بأن يكون ظاناً ، او غير معتقد اصلاً بأن يكون شاكاً او راجحاً ، او معتقداً لخلقه بأن يكون كاذباً متعمداً في كذبه او شاعراً خيالياً .

قال المحشى عند قول محشى التهذيب في تقسيم العلم : كما في صورة التخييل والشك والوهم ، ما هذا نصه : اعلم ان من تصور النسبة الحكمية

فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيراً
عجيباً من قس وبسط وان كان حلالها ثلثا عند العقل كقولك في
الترفيب و الخمر يا قوتية سبالة اذينة ، وفي التغير و المل مرة موهوة ،
ام لا ، وعلى الاول تسمى تحويلاً ، وعلى الثاني واما ان يكون تلك
النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما وتسمى شكا ،
واما ان لا تكون متساوية ما ، فاما ان يحصل القطع باحدهما ام لا ،
وعلى الثاني تسمى دهماً ان كانت مرحوحة وطناً ان كانت راححة .
وعلى الاول إما ان يكون ذلك الطرف المقطوع العدم فتسمى كدياً ،
وما ان يكون الوجود فتسمى حرماً ، وهو اما ان يكون مطابقة للواقع
اولاً . وتسمى الثانية جهلاً مركباً ، والاولى يقينا ان كانت بحيث لا
تقل التهلكة . وتقليداً ان كانت بحيث تقله . فقد صور ثمان اربع
مها ليست بتصديق لعدم الادعاء وهي الكذب والثلاث الاول التي ذكرها
المحشى ، والموافق تصديق بالاتفاق . فلامد من حمل الادعاء (في
قول القلتازاني العلم ان كان ادعاءً بالنسبة) على ما هو اهم من اليقين
ليحصل الظن ايضاً فافهم . انتهى .

قال القوشحى في بحث العلم من التحرير الجهل يطلق على معينين .
احدهما جهلاً بسيطاً وهو عدم العلم والاعتقاد هما من شأنه ان يكون
عالمًا او معتقداً . وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة .
والثاني يسمى جهلاً مركباً وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
اعتقاداً جازماً ، سواء كان مستنداً الى شبهة او تقليد ، ويسمى مركباً
لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل ، وهو بهذا قسم من
الاعتقاد بالمعنى الاعم . انتهى .

وليعلم انه لما كان هنا مظنة سؤال ، وهو انه لو كان قصد من هو مصدر الاخبار منحصرأ في افادة المخاطب اما المحكم او كونه عالماً به لما صح إلقاء الخبر للعالم بهما وقد ألقى له كثيراً كالأمثلة الآتية ، فأجاب بقوله : (وقد ينزل المخاطب للعالم بهما - أى بفائدة الخبر ولازمها - منزلة الجاهل) بهما (فيلقى اليه الخبر وان كان عالماً بالعائدة) ولازمها . قيل في بعض النسخ « بالفائدتين » لان لازم فائدة الخبر فائدة ايضاً ، وذلك احسن من حمل الفائدة بالافراد على المحنى الأعم بحيث يشمل اللازم ايضاً .

وليعلم ان التبريل يجرى في الكلام لأمر خطابية كثيرة تأتي في طى المباحث الآتية منها ما اثار اليه بقوله ' (لعدم جريه) أى المخاطب العالم (على موجب) بفتح الجيم ، أى على مقتضى (العلم ، فان من لا يجرى على مقتضى العلم) الجاهل له (هو والجاهل سواء) بل اسوأ حالا من الجاهل بكثير (كما يقال للعالم) بالواجبات في الشريعة (التارك للصلاة) وهي من اهم الواجبات في الشريعة (الصلاة واجبة) فانه لما ترك الصلاة مع علمه بوجوبها نزل منزلة الجاهل الخدال الذهن ، فألقى اليه الكلام من غير تأكيد (لأن موجب العلم) ومقتضاء (العمل) به ، فكأنه ليس بهالم

(و) كما يقال (للسائل العارف بما بين يديك ما هو) أى الذى بين يديك (هو كتاب ، لأن موجب العلم) بما بين يديك (ترك السؤال) والاستفهام ، ولما لم يعمل بمقتضى علمه وسأل نزل منزلة الجاهل ، واجيب بأمره كتاب (ومثله) قول موسى عليه السلام في جواب سؤال الله تعالى (ما تلك يمينك) يا موسى .

قال الفاضل المحشى : انما غير الشارح الأسلوب . اى انما قال ومثله . ايماء الى انه ليس من امثلة تنزيل العالم منزلة الجاهل ، بل مثله في ان كلا منهما سوق المعلوم مساق غيره ، ومثل هذا لا يخلو عن سوء الأدب . انتهى .

وقال في الكشف . انما سأله ليريه عظم ما يشرعه عز وعلا في النخبة اليابسة من قلبها حبة فضاضة (اى تحرك لسانها في فمها . كذا في الصحاح) وليقرر في نفسه المباينة للبعيدة بين المقلوب عنه والمقلوب اليه ، ويضيه على قدرته للباهرة ، ويظيره ان يريك الزراد (اى الذى يعمل ليار الحرب) زبره من حديد ويقول لك ما هي فتقول زهرة حديد ، ثم يريك بعد ايام ابوساً مسرداً فيقول لك هي تلك الزهرة صيرتها الى حاترى من عجيب الصفة وابقى للسرهم كم الى ان قال . ذكر (موسى عليه السلام) على التفصيل والاجال المتناهي المتعلقة بالعصى ، كأنه احسن بما اعقب هذا السؤال من امر عظيم يحدثه الله ، فقال ما هي الاعصا لا تنفع الا منافع بنات جنسها وكما تنفع العبدان ، ليكون جوابه مطابقاً للعرض الذى فهمه من فحوى كلام ربه ، ويجوز ان يريد عز وجل ان يعدد المرافق الكثيرة التى علقها بالعصا ويستكثرها ويستعظمها ، ثم يريه على عقب ذلك ، لاية العظيمة ، كأنه يقول له : اين انت عن هذه المنتفعة العظمى والمأربة كنت تعتد بها وتحتفل بشأنها ؟ وقالوا انما سأله ليبسط هذه ويقتل هيئته ، وقالوا انما اجمل موسى عليه السلام ليسأله عن تلك المآرب فيزيد في اكرامه ، وقالوا انقطع لسانه بالهيبة فأجمل . انتهى .

(ونظائره) اى نظائر سوق الكلام مع من لا يكون سائلاً مثل

سوقه مع من يكون سائلا (كثيرة بحسب موجهات العلم) .

قال بعض المحققين اعلم ان التزويل المذكور يكون فيما اذا علم المخاطب الفائدة ولازمها مما او احدهما ، وكلام المصنف ظاهر في الأول ، ويمكن تأويله بحيث يكون محتملا لوجوه الثلاثة : علم الفائدة ، وعلم اللازم ، وعلم الفائدة واللازم بأن يرجع الضمير في قوله « بهما » لجموع الأمرين ، وهو يصدق بالبعض والجميع ، فالأول كقولك لتارك الصلاة العالم بوجوبها « الصلاة واحدة » ، والثاني وهو المخاطب العالم باللازم قولك « ضرت زيدا » لمن يعلم انك تعرف انه ضرب زيدا لكنه يناهى غيرك بضربه عندك كأنه يخفى منك ، والثالث كقولك لانسان مؤمن ويعلم انك تعلم انه مؤمن الا انه أدرك أدية لا يباشر بها الا من يعتقد مؤذيه كفره ولا يعلم الله ورسوله « الله ربنا ومحمد رسولنا » - انتهى .

(قال صاحب المفتاح) : ثم انك ترى المعلقين السحرة في هذا العن ينغشون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيراً ، وذلك اذا أحلوا المحيط بمائدة الجملة الخبرية وبالازم فائدتها علماً محل الغالى الذهن من ذلك لاعتبارات خطابية (اى لأجل امور اقناعية يعتبرها المتكلم حال مخاطبته تعيد ظن غير المخاطب ان المخاطب غير عالم بعدم الحرى على مقتضى العلم) مرجعها (اى مرجع تلك الاعتبارات) تنجيبه بوجوه مختلفة ، ثم قال : (وان شئت فعليك بكلام رب العزة « ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبسوا شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ») هذه الآية في سورة البقرة بعد قوله تعالى « واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان

ولكن الشياطين كفروا ۞ يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا أما نحن فتنة
فلا تمكفروا فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم
بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم •
ولقد علموا ۞ الآية .

قال الزمخشري : « واتبعوا » أى نبذوا كتاب الله واتبعوا - أى
اليهود - « ما تناثروا الشياطين » يعنى واتبعوا كتب السحر والشعوذة
التي كانت تقرؤها « على ملك سليمان » أى على عم د الملكة وفي
زمانه ، وذلك ان الشياطين كانوا يشرقون السمع ثم يضمون الى ما
سمعوا أكاذيب يلقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب
يفرونها ويعلمونها الناس ، وفشا ذلك في زمن سليمان « ع » حتى قالوا :
ان الجن تعلم الغيب ، وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم لسليمان
ملكه الا بهذا العلم ، وبه تسخر الانس والجن والريح التي تجري بأمره
« وما كفر سليمان » تكذيب للشياطين ودفع لما بهتت به سليمان من
امتداد السحر والعمل به ، وسماه كفراً « ولكن الشياطين » هم الذين
كفروا باستعمال السحر وتدوينه « يعلمون الناس السحر » يقصدون
به اعواءهم واضلالهم « وما أنزل على الملكين » عطف على السحر ، أى
ويعلمونهم ما أنزل على الملكين ، وقيل هو عطف على ما تناثروا ، أى
واتبعوا ما أنزل « هاروت وماروت » عطف بيان للملكين علمان لهما ،
والذى أنزل عليهما هو علم السحر ابتلاء من الله للناس من تعلمه منهم
وعمل به كان كافراً ومن تجنبه او تعلمه لا يعمل به ولكن انبواقه
ولئلا يفتخر به كان مؤمناً .

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه فمن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه
 كما ابتلى قوم طابوت بالنهر ، فمن شرب منه فليس مني ومن
 لم يطعمه فإنه مني ، ، وقرأ المحسن على الملكين بكسر اللام على ان
 المنزل عليهما علم السحر كانا ملكين - اى سلطانين - ببابل ، وما يعلم
 الملكان احداً حتى ينهاء ويصعاه ويقولانه : انما نحن فتنة ، اى
 ابتلاء واختبار من الله ، فلا تكفر ، فلا تعلم معتقداً انه حق فتكفر
 ، فيتعلمون ، الضمير لما دل عليه من احد ، اى فيتعلم الناس من
 الملكين ، ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، اى علم السحر الذى يكون
 سبباً في التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه ، كالفتن في العقدة
 ونحو ذلك مما يحدث الله عندهم الفرك والشور والخلاف (قال في
 الصحاح الفرك بالكسر البغض ، ولا يستعمل الا بين الزوجين) ابتلاء
 منه لا ان السحر له في نفسه دليل قوله تعالى : وما هم بضارين به
 من احد الا باذن الله ، لانه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله وربما
 لم يحدث ، ويتعلمون ما يضرهم ، ولا ينفعهم لأنهم يقصدون به الشر ،
 وفيه ان اجتنابه اصلح كنعلم المصلحة التي لا يؤمن ان تبجر الى
 الفوابة ، ولقد علم هؤلاء اليهود ان من اشتراه اى استبدل ما قتلوا
 الشياطين من كتاب الله ، ما له في الآخرة من خلاق ، من نصيب
 ، ولينس ما شروا به انفسهم ، اى باهوها .

الى ان قال . فان قلت كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ، ولقد
 علموا ، على سبيل التوكيد التسمي ، ثم نفاء عنهم في قوله ، لو كانوا
 يعلمون ؟

قلت : معناه لو كانوا يعملون بعلمهم جعلهم حين لم يعملوا به

كانهم منسلخون عنه . انتهى :

والفرض من نقل كلام الرمخمرى بطوله انما هو هذه العقدة الأخيرة منه حيث اليه يشير السكاكى بقوله : (كيف تجد صدره) اى صدر كلام رب العزة « ولقد علموا » الآية (يصف اهل الكتاب بالعام على سبيل التوكيد التامى) لأن اللام في « لقد علموا » موطئة للقسم ، اى انها واقعة في جراب قسم محذوف ، والضمير في « علموا » لأهل الكتاب ، اى اليهود ، واللام في « لمن اشترء » ابتدائية ، وضميرها اشترء عائد على كتاب البحر والشعور ، والمراد بالشراء كما تقدم في كلام الرمخمرى الاستدال (وآخره) اى آخر كلام رب العزة (بنعمه) اى يعنى العلم (عنهم) اى عن اهل الكتاب ، اى اليهود ، لأن لو كما تقدم في ديباجة الكتاب للمضى (حيث لم يعملوا بعلمهم) فمحل الشاهد من الآية قوله تعالى « لو كانوا يعلمون » ، ومن العلم الواقع بعد لو منفى ، لأنها كما قلنا حرف نفى ، وقد اثبت ذلك العلم لهم في صدر الآية ، وهذا بظاهرة تناقض

ودفعه انما يكون بأن يقال : انهم لما يعملوا بمقتضى العلم برداءة الشراء ومذمومة بها نزل ذلك العلم مرة عدة فصاروا بمنزلة الجاهلين بذلك ، فاثبات العلم لهم اولا باطر الى الواقع ، ونفيه عنهم ثانياً فاطر الى التنزيل ، فلا تناقض لاختلاف محلى الاثبات والنفى .

وايعلم ان مراد صاحب المفتاح من الآية ليس الاستشهاد بها على ما نحن فيه - اى على تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل - بل مراده منها تنزيل العلم بالشئ سواء كان فائدة الخبر ولازمها او غيرهما منزلة الجاهل . فالتنزيل بهذا المعنى اهم من

التزويل في المتن ، فالمقصود من الآية التظير لا التمثيل ، وإن ذلك يشير التفتازاني بقوله : (يعنى ان شئت ان تعرف ان العالم بالشئ اعم من فائدة الخبر وغيره ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطائية) قد تقدم معنى كون الاعتبارات خطائية (لا ان الآية من امثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر ولارادها منزلة الجاهل) فبطل ما توهمه بعضهم من انها من الأمثلة (بناء على ان قوله) تعالى (« او كانوا يعلمون » معناه لو كان لهم) اى اليهود (علم ، ذلك الشراء) والاستبدال (لامتنعوا منه ، اى ليس لهم علم به فلا يمتنعون ، وهذا) اى لو كانوا يعلمون (هو الخبر الملقى اليهم) اى اليهود (مع علمهم به) اى بهذا الكلام

وانما بطل هذا التوهم (لأن هذا الكلام) اى القول بأن لو كانوا يعلمون هو الخبر الملقى اليهم (يلوح قلبه) اى على هذا القول (اثر الاهمال) لأن هذا الخطاب - اى الآية - ليس بالملقى اليهم بل الى رسول الله ص ، واصحابه ، وذلك واضح ، فالقول بأن لو كانوا يعلمون - وهو جزء من الآية - خبرلقى اليهم . اى اليهود مهمل لا واقع له (أو) بناء (على ان قوله) تعالى (« ولقد علموا » الآية) بمجموعه (خبرلقى اليهم) اى اليهود (مع علمهم به) اى قوله تعالى « ولقد علموا » الآية ، وانما بطل هذا التوهم أيضاً ، لأن هذا الخطاب (اى الآية) بمجموعها (لمحمد واصحابه ، ولا دليل على كونهم عالمين به ، وهو) اى عدم الدليل على كونهم عالمين به (ظاهر) اد لا دليل صريح على كون رسول الله عالمًا بكل ما يوحى اليه قبل وحيه فضلاً عن اصحابه - فتأمل .

(على ان شيئاً من الوجهين) اى كون « لو كانوا يعلمون » فقط او كون مجموع الآية خبراً ملقى اليهم . اى اليهود (لا يوافق لما في المفتاح) لكونه صريحاً في ان الدعى راجع الى علم اليهود برداءة الشراء وعدم الخلاق في الاحرة لمن اشتراه ، لا الى علم رسول الله «س» واصحابه بما كان عليه اليهود من لا شراء وعدم الخلاق في الاخرة لمن اشترى السحر والشعوذة بدل الكتاب والدلائل على ذلك قوله تعالى بعد هذه الآية « ولو انهم آمنوا واتقوا لمتوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون »

قال الزمخشري في تفسيره . « ولو انهم آمنوا » رسول الله والقرآن « واتقوا » الله وتركوا ما هم عليه من بد كذاب الله واتباع كتب الشياطين « لمتوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون » ان ثواب الله خير مما هم فيه ، وقد علموا ولكنهم جهلوا وترك العمل بالعلم - انتهى . الى هنا كان الكلام في تعميم النزول من حيث العلم ، اى في ان العالم بالشيء - اعم من فائدة المعبر وغيرها - ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية (ثم اشار) السكاكي (الى زيادة التعميم وان وجود الشيء سواء كان هو العلم ام غيره ينزل منزلة عدمه . فقال) بعد قوله « وان شئت فعمليك ، الخ : (ونظيره) اى نظير « ولقد علموا لمن اشتراه » الخ (في النفي والاثبات ، اى في نفي شيء) ايأ ما كان (واثباته) قول تعالى « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم (واذرمت اذرمت) ولكن الله رمى وابلي المؤمنين منه بلاء حسناً ان الله سميع عليم » .

قال في الكشف : لما طاعت قريش (في بدر) قال رسول الله «س» : هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون وسلك ، اللهم انى اسألك

ما وعدتني ، فأثناء جبرائيل فقال : خذ قبضة من تراب فارمهم بها ، فقال
 «ص» لما التقى الجمعان لعلهم : «اعطنى قبضة من حصباء الوادى ، فرمى
 بها في وجوههم وقال «شاهدت الوجوه» فلم يبق مشرك الا شمل بعينيه ،
 فانهزموا ورد فيهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم (فكانوا يفتخرون فكان
 الفائل منهم يقول مفتخراً انا قتلنا انا اسرت) فقبل لهم لم تقتلوهم ،
 والذام جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم
 « ولكن الله قتلهم » لأنه هو الذى انزل الملائكة وألقى الرعب في قلوبهم
 وشاء النصر والظفر وقوى قلوبكم واذهب عنها العرع والجزع « وما
 رميت » انت يا محمد « ادرميت ولكن الله رمى » يعنى ان الرمية التى
 رميتها لم ترمها انت على الحقيقة ، لأنك لو رميتها لما بلغ اثرها الا
 ما يبلغ اثر رمى البشر (ولكننا) كانت رمية الله حيث اثرت ذلك
 الأثر العظيم ، فأثبت الرمية لرسول الله «ص» لأن سورتها وجدت منه ،
 وشاها عنه لان اثرها الذى لا تطيقه البصر فضل الله عز وجل ، فكان
 الله هو فاعل الرمية على الحقيقة ، وكأنها لم توجد من الرسول . انتهى .
 ونظير ذلك ما يحكى عن سلمان الفارسي انه قال بالفارسية :

كردید نكرديد .

(واذا كان قصد المخبر ما ذكر) أى فائدة المخبر او لا لمها
 (فينبى ان يقتصر من التركيب) أى الألفاظ والمزايا (على قدر
 الحاجة) أى حاجة المخبر في افادة الحكم او لا لمها او حاجة المخاطب
 في استفادتهما فلا يزيد ولا ينقص (حذراً من اللغو) لأن التركيب اذا
 كان زائداً كان الزائد لغواً ، واذا كان انتقص فان كان التركيب
 غير مفيد اصلاً كان لغواً همضاً وان كان مفيداً ناقصاً عن افادة ما قصد به

كان في حكم المنفرد .

قال السكاكي في الفن الأول . من المعلوم ان حكم العقل حال اطلاق اللسان هو ان يفرغ المتكلم في قالب الافادة ما ينطق به تعاشياً عن وصمة اللغوية ، فاذا اندفع في الكلام مخبراً ازم ان يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند اليه في خبره ذاك افادته للمخاطب متعاطياً مناطها بقدر الافتقار - انتهى .

(و اشار الى تفصيله) اي تفصيل قدر الحاجة والافتقار (بقوله : فان كان المخاطب خالي الذهن من الحكم) اي من الاعتقاد وادراك النسبة المعبرية الثبوتية او السلبية . اي من التصديق بها .

قال في التمهيد العلم ان كان ادعاء النسبة تصديق والا فتصور . وقال محشيه اي اعتقاداً بالنسبة المعبرية الثبوتية ، كالادعان بأن زيدا قائم ، او السلبية كالاقتقاد بأنه ليس بقائم - انتهى .

(و) من (التردد فيه) اي في الحكم . اي في وقوع النسبة ولا وقوعها ، ففي الكلام استخدام لأن التردد ليس في الحكم بمعنى الاعتقاد والتصديق بل في الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع ، فذكر الحكم اولاً بمعنى التصديق واعاد الضمير عليه بمعنى الوقوع واللاوقوع .

(تكميل) الحكم عندهم يطلق على امور خمسة :

١ - احدها ، - النسبة الكلامية اي المفهومة من الكلام ، وهي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، او انعائؤه عنه في الواقع ، وقد يعبر عنه بوقوع النسبة او لا وقوعها ، وهذا المعنى هو المراد بالحكم حين هوو الضمير اليه ، وهذا هو المنعارف بين الأدباء وارباب العربية .

« وثانيها » - الأذعان بالنسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ، اى ادراكها والعلم بها ولو خطأ ، وهذا المعنى هو المراد بالحكم فى المتن اولا اى قبل عود الضمير اليه ، وقد يعبر عن الحكم بهذا المعنى بالايقاع والانتزاع ، وهذا هو المتعارف بين ارباب المعقول كما اشرنا اليه آنفاً .
« وثالثها » - خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، وهذا هو المتعارف بين الأصوليين على ما اشار اليه القمي فى كتابه القوانين .
« ورابعها » - ما ثبت بالأدلة الشرعية كالأحكام التكليفية والوضعية على قول ، وهذا المعنى هو المتعارف بين الفقهاء .

« وخامسها » - المحكوم به فعلاً كان نحو « قام زيد » او خبراً نحو « زيد قائم » ، وقد يوجد له أطلاقات اخر نادرة لا يهمنا ذكرها .
فتمحصل مما قدمنا ان **(قوله :)** أى لا يكون عالماً بوقوع النسبة اولا وقوعها (تفسير لكون المخاطب خالى للذهن من الحكم ، وقوله (ولا متردداً فى ان النسبة هل هى واقعة ام لا) تفسير لكون المخاطب خالى للذهن من التردد فيه .

وتحصل ايضاً ان المراد من الحكم الاعتقاد والعلم ، وهو مبين للتردد ، لأنه - اى التردد - عبارة اخرى عن الشك ، فلا يلزم من تسمى احدهما نفى الاخر كما هو حكم كل متباينين . مثلاً : لا يلزم من نفى الحجر نفى الانسان ، ولا من نفى الانسان نفى الحجر ، فلا يلزم من خلو ذهن المخاطب من الحكم خلوه من التردد فيه ، لأن النسبة بينهما كما عرفت التباين لا عموم وخصوص مطلق :

(فسلم) من هذا التقرير الذى اتضح منه النسبة (ان ما سبق الى بعض الأوهام من) ان النسبة بين الحكم والتردد فيه عموم وخصوص

مطلق ، والخاص منهما التردد في الحكم ، والعام الحكم وقد ثبت في محله (انه) يلزم من نفي العام نفي الخاص ، مثلاً اذا قلنا الدار خالية من الحيوان يلزم منه خلوها من الانسان ايضاً ، ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام ، مثلاً اذا قلنا في الدار انسان يلزم منه ان يكون فيها حيوان ، فحينئذ (لا حاجة الى قوله : والتردد فيه ، لأن الخلو من الحكم يستلزم الخلو من التردد فيه ، ضرورة ان) حصول (التردد في الحكم) لكونه خاصاً (يوجب حصول الحكم في الذهن) هذا كله كما قلنا مبني على كون المسألة بين الحكم والتردد فيه عمومًا وخصوصًا مطلقاً ، على ما سبق الى بعض الأوهام ، لكنه (ليس بمعنى) لما بينا من ان المسألة بينهما انما هو التباين لا العموم والخصوص مطلقاً (ألا ترى انك) تم كذا الكلام (تقول : ان زيداً في الدار) مؤكداً بان (لمن تردد في أنه) أي زيد (هل هو فيها ام لا ، ولا يحكم) ذلك المتردد (بمعنى من التقى والأثبات ، بل الحكم الذهني والتردد) فيه كما بينا (متافيان) ومتمايان (لا يجتمعان قط) في ذهن المخاطب بالنسبة الى كلام واحد

ولا يذهب عليك انا قد نقلنا عن المصباح عند قول المصنف : والبالغة يوصف بها الاخير ان ، ان استعمال قط في الحال او الاستقبال من ألحان العامة فراجع ان شئت .

واما قوله : (استغنى على لفظ المجبى للمفعول) فهو مبني على جواز نيابة ضمير المصدر عن الفاعل ، أي استغنى الاستعناء ، وفيه خلاف قال الأزهري : الثالث مما ينوب عن الفاعل مصدر متصرف مختص بصفة او غيرها ، نحو : فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة ، فنفخة نائب

الفاعل ، وهو مصدر متصرف لكونه مرفوعاً ومختص لكونه موصوفاً
 بواحدة ، وغير المتصرف من المصادر ما لم ينصب على المصدرية نحو
 « سبحان الله » وغير المختص المبهم نحو « سير » ، فيمتنع « سبحان الله »
 بالضم على ان يكون نائب فاعل فعله المقدّر ، على ان الأصل يسبح
 سبحان الله لعدم تصرفه ، ويمتنع سير سير لعدم الفائدة ، اذ المصدر
 المبهم مستفاد من الفعل ، فيتحد معنى المسند والمسند اليه ولا بد من
 تمايزهما ، بخلاف ما اذا كان مختصاً فان الفعل مطلق ومدلول المصدر
 ملابيد فيتغايران فتحصل الفائدة ، واذا امتنع سير سير مع اظهار المصدر
 فاقتناع سير بالبناء للمفعول على اضرار ضمير المصدر احق بالمنع ،
 لأن ضمير المصدر المؤكد اكثر ايهاماً من ظاهره ، خلافاً لمن اجاز
 كالكسائي وحشام فيما نقل ابن السيد انهما اجازا جلس بالبناء
 للمفعول ، وفيه ضمير مجهول
 قال ثعلب : اراد أنو قيه ضمير المصدر ، وتبعهما ابو حيان في
 النكت الحسان وقال : ومصدر المصدر يعرى يعرى مظهره ، فيجوز ان
 تقول قيم وقعد مصدر المصدر ، كأملك قلت قيم الاقيام وقعد القعود
 ... انتهى .

ثم اختار الأزهري خلافه فقال : والصحيح المنع ، ولكن قال
 بعض ارباب الجواشي محتمل ان يكون نائب الفاعل للجار والمجرور ،
 بمعنى (عن مؤكدات الحكم) والمراد بالحكم هنا النسبة الكلامية ،
 اى الوقوع واللاوقوع ، والتقييد بالحكم احراز عن مؤكدات الطرفين
 كالتأكيد اللفظي والمعنوي فانها جائزة مع التخلو ايضاً .

قال بعض المحققين : ان ما ذكره الشارح من ان الفعل مبنى للمفعول

عبنى على انه الرواية من المصنف ، ولكونه المناسب لقوله بعد حسن تقويته ، حيث لم يتعرض فيه للمتكلم ولا للمخاطب ، والا فالبداء للفاعل فيه وفي قوله « ان يقتصر » جائز ايضاً ، وقوله « اسفنى » اى وجوباً كما نقله بعضهم عن الشارح .

(وهي) اى مؤكدات الحكم (ان) المشددة المكسورة ، وأما المفتوحة فقال بعضهم انها ليست للتأكيد ، واحتج لذلك بأن ما بعدها في حكم المفرد ، وليس شيء لتصريح الجمهور بأنها ايضاً للتأكيد

(واللام) الابتدائية ، نحو « لأسم اشد رهبة » واداء دخلت على الكلام ان دخلوها من صدر الكلام . الى الخبر كراهية ابتداء الكلام بمؤكدين ، نحو « ان ربك ليحكم بينهم يوم القيمة » .

(واسمية الجملة) اى المدول من الجملة الفعلية الى الاسمية نحو « سلام عليك » .

(وتكريرها) اى الجملة معنى ، كقولك تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » على ما يأتي بيانه عن قريب وفي بحث الفصل والوصل ، او لعظا كقوله :

ايا من است ألقاه ولا في البعد انساء
لك الله على ذلك لك الله لك الله

(ودون التأكيد) واما الشرطية فهو « أما » فإن من المشر احدأ « (وحرف النسيه) وهي كما في الجامى الا وأما وما يصدر بها الجملة كلها حتى لا يفعل المخاطب من شيء مما يلحق المتكلم اليه ، ولهذا سميت حروف التنبيه نحو « ألا زيد قائم » و « أما زيد قائم » و « هازيد قائم » ، وتدخلها خاصة من المفردات على اسماء الإشارة حتى لا يغفل المخاطب من

الاشارة التي لا يتعين معانيها الا بها ، نحو هذا وهاتا وهذان وهاتان وهؤلاء .

(وحروف العلة) وقد تسمى كما في الجاهلي حروف الزيادة ، وهي ان وان مخففتين وما ولا ومن واللام والباء ، ولزيادتها مواضع مخصوصة ليس هنا لموضع ذكرها ، وانما سميت هذه الحروف روائد لأنها قد تقع زائدة لأنها لا تقع الا زائدة ، ومعنى كونها زائدة ان اصل المعنى بدونها لا يخلل لانها لا فائدة لها اصلاً ، فان لها فوائد في كلام العرب إما معنوية وإما عقلية ، فالمعنوية تأكيد المعنى كما في من الاستفراقية والباء في خبر ما وليس ، واما الفائدة العقلية فهي تزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح ، او كون الكلمة او الكلام سبباً لاستقامة وزن الشعر او تحسين السجع او لتبريد ذلك ، ولا يجوز خلوها من العائدتين معاً والا تعدت عبثاً ، ولا يجوز ذلك في كلام النحاة ولا سيما في كلام البصري سبحانه ، واما تفعيل مواقع زيادتها فقد ذكرنا ما في حقيقة المفردات من الكلام المعيد للمدرس والمستعيد في شرح العمدة

ومن مؤكداات الحكم ايضاً ضمير للفعل وتقديم الفاعل المعنوي ، كما يأتي في بحث تقديم المحدث اليه ، قلنا عن السكاكي ومن مؤكدااته ايضاً السين على ما بينه ابن هشام في المغني « وهذا نصه : وزعم الزمخشري انه اذا دخلت على فعل محبوب او مكروه افادت انه واقع لا محالة ، ولم ار من فهم وجه ذلك وجهه انها تفيد الوعد بمصير الفعل ، فدخولها على ما يفيد الوعد او الوعيد مقتضى لتوكيده وتثبيت معناه ، وقد اودع في ذلك في سورة البقرة فقال « فيكفيكم الله » معنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر الى حين ، وصرح به في

سورة براءة فقال في « أولئك سيرحمهم الله » السنين مفيدة وجود الرحمة
لا محالة ، وهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد إذا قلت « سأبنتكم منكم »
التهنى .

ومن المؤكدات أيضاً على ما ادعاه بعضهم قد التحقيقية وكأن ولكن
وانما وليت ولعل ، وفيه تأمل ، وقد يأتي عن قريب ان من المؤكدات
القسم أيضاً .

(وان كان المخاطب متردداً فيه - اى في الحكم -) اى في
الوقوع او اللاوقوع (طالماً له) اى للحكم (حسن تقويته ، اى الحكم
بمؤكد) من المؤكدات المذكورة آنفاً

قال في المنهاج : واداً ألقاه ان اى الجملة الى طالب لها متخير
طرفها عدده دون الاستناد فهل منه ينزل لينقذه عن ورطة الحيرة
استحسن تقوية المسند بالخال للام في الجملة او ان كعبه « لريد عارف »
و « ان زهداً عارف » . انتهى

(قال الشيخ في دلائل الاعجاز) ما حاصله بأدنى تفاوت (اكثر
مواقع ان بحكم الاستقراء هو الجواب ، لكن يفترض فيه ان يكون للسائل
ظن على خلاف ما انت تجيبه به ، فلما ان يجعل مجرد الجواب اصلاً
فيها فلا ، لأنه يؤدي الى ان لا يستقيم لنا ان نقول صالح في جواب
كيف زيد وفي الدار في جواب اين زيد حتى نقول انه صالح وانه في
الدار ، وهذا بما لا فائز به) وسبجيء كلام آخر له فيها محقر يب .

(وان كان المخاطب منكراً للحكم حاكماً بخلافه وجب توكيده
- اى الحكم - بحسب الانكار قوة وضعفاً) اى لا عدداً (فكلما ازداد
في الانكار زهد في التأكيد) زيادة تساوى الانكار وتدفعه .

قال الشيخ . واما جعلها - اى ان - اذا جمع بينها وبين اللام نحو
 « ان عبد الله لقائم » للكلام مع المنكر فجيد ، لأنه اذا كان الكلام
 مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد اشد ، وذلك انك احوج ما تكون
 الى الزيادة في تثبيت خبرك اذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته .
 وقال السكاكي : واذا ألغينا - اى الجملة - الى حاكم فيها بخلافه
 ليرد الى حكم نفسه استوجب حكمه ليرجع تأكيداً بحسب ما اشرب
 المخالف الانكار في اعتقاده . كنحو « انى صادق » لمن يفكر صدقك
 انكاراً ، و « انى لصادق » لمن يبالغ في انكار صدقك ، و « والله انى
 لصادق » على هذا .

(كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى «ع» اذ كذبوا في المرة
 الاولى « انا اليكم مرسلون » مؤكداً) بتوكيدين احدهما (بأن)
 وثانيهما (اسمية الجملة) وقد تقدم انهما من المؤكيدات (و) قال
 عز من قائل حكاية عنهم (في المرة الثانية « ربنا يعلم انا اليكم
 مرسلون » مؤكداً) بأربعة تأكيدات . الاول (بالقسم) وهو « ربنا
 يعلم » قال في الكشف قوله « ربنا يعلم » جار مجرى القسم في التوكيد ،
 وكذلك قولهم « شهد الله » و « علم الله » ، وانما حسن منهم هذا
 الجواب الوارد على طريق التوكيد والتحقيق مع قولهم « وما علينا
 الا البلاغ المبين » اى الطاهر المكشوف بالآيات الشاهدة لصدقنا ، والا
 فلو قال المدعى « والله انى لصادق فيما ادعى » ولم يحضر البينة كان
 قبيحاً . انتهى .

(و) التأكيد الثانى (ان ، و) الثالث (اللام ، و) الرابع
 (اسمية الجملة) وانما اكثروا بالتأكيدات الاربعة (لمبالغة المخاطبين)

اي اهل القرية (في الانكار ، حيث) انكروا رسالتهم بثلاث جل ،
اذ (قالوا ما اقم الا بشر مثلنا وما افرل الرحمن من شيء ان اقم
الا تكذبون) .

لا يقال . هذا كما قرر ثلاثة انكارات بثلاث جل فكيف يؤكد
لها بأربع بكيدات ؟ فانه يقال . انه قد تقدم آنفاً انه يجب ان
يكون التأكيد بقدر الانكار في القوة والضعف لا في العدد ، وقد نقل
عن الشارح في بعض الحواشي انه قال . ان هذه الانكارات الثلاثة
الواقعة منهم مساوية في القوة للتأكيدات الأربع ، او يقال ان المحصر
في الموضوعين كلاهما معاً بمنزلة انكار راسع ، او ان قوله : وما افرل
الرحمن من شيء ، يتضمن انكارين . احدهما صريح وهو نفي نزول
شيء من الرحمن ، والاخر استازمة لنفي رسالتهم . فتدبر جيداً .

ولما كان هذا مظنة شبهة ، وهو ان قول المنكرين ذلك انكار
الرسالة من الله لأنها هي التي تنافي باعتقادهم للبشرية مع ان الرسل من
عند عيسى لا من عند الله ، وحيث فلا يكون قولهم : ما اقم الا بشر
مثلنا ، الخ انكاراً لدعواهم ، اشار الشارح الى الجواب بقوله . (وكأن الرسل)
اي رسل عيسى (دعوهم) اي اهل القرية (الى الاسلام) ودين الحق
(على وجه ظنهم اصحاب وحى ورسلا من الله تعالى) وذلك الوجه
انهم ادعوا أن رسالتهم من رسول الله - اعني عيسى - انما هي باذن
من الله تعالى (بناء على ان الرسالة من رسول الله رسالة من الله ،
ولذا قال) الله تعالى (اذ ارسلنا اليهم اثنين) فنسب الله تعالى
ارسالهم الى نفسه جل جلاله ، وبناء على ان التصديق برسالة رسول الله
تصديق برسالة الله تعالى وتكذيب هذه تكذيب لتلك ، (فعدوا)

اي اهل القرية (في نفي الرسالة) من الله (عن التصريح) حيث
لم يقولوا لستم رسل الله (الى الكفاية التي هي ابلغ) من التصريح
على ما يأتي بهانه في آخر الفقرة الشاسعة مع توضيح هنا ان ساعدنا
التوفيق من الله تعالى على ذلك (وقالوا) على سبيل الكفاية (ما انتم
الا بشر مثلنا رءفاً منهم ان) اثبات البشرية لم يدعى الرسالة من الله ملازم
لسمى رسالته ، حيث ان (السر) في اعتقادهم (لا) يمكن ان
(يكون رسولا) من الله تعالى (البتة) لأنهم يزعمون انه لا مهادنة
بين القرب والارباب ، عاقلين من انه لو صح زعمهم المزمع تعطيل
عامة الأسباب ، فلا يمكن معرفته حل حلاله ، اذ لا تناسب بينه وبين
الاسباب ، وهذا من اقبح ما يلزم عليهم ، وذلك واضح عند اولى
الالباب .

(والا) اي وان لم يكن دعوتهم على وجه ظنهم اصحاب وحى
ورسلا من الله (فالشبهة في اعتقادهم اما تنافي الرسالة من الله
تعالى لا من رسول الله) فلا يكون قولهم : ما انتم الا بشر
مذاهب ، تكذيباً للرسول ، بل لا يصح حينئذ تكذيبهم لامكان صدقهم
في دعوى كونهم رسلا من عيسى في اعتقادهم ، لأن البشرية في زعمهم
لا تنافي الا الرسالة من الله تعالى لا من رسول الله

(وقوله تعالى داد كذبوا) حيث نسب المكذبة الى الجميع . اي
الرسول الثلاثة . (مبني على ان تكذيب الاثني منهم تكذيب للآخر
وهو الثالث لاتحاد المرسل) وهو عيسى (والمرسل به) وهو الاسلام
ودين الحق (والا) اي وان لم يكن مبني على ما ذكر (فالتكذيب في
المرحلة الاولى مما اثبت مدعى رسول الله تعالى واذ رسلنا اليهم ، اي الى

اصحاب القرية وهم اهل اطاكية « اثنين » هما شمعون ويحيى عليهما السلام « فكذبوهما فمزناهما بثالث » اي فقوريناها برسول ثالث .

قال في الكشف « فمزنا » اي فتوبنا ، يقال المطر يمزز الأرض اذا ابدعها وشدها . وتعزله لحم الناقة وقرية بالتخفيف من حمه يمزه اذا غلبه ، اي فغلبنا وقهرنا بثالث - انتهى .

(وهو) اي الثالث (بولس او حبيب الدجار) او شمعون علي ما في الكشف فراجع ان شئت (ويسمى للضرب الأول) اي ما كان المخاطب به خالي الذهن من الحكم والتردد فيه (ابتدائياً) لأنه خبر ابتدئ به من غير ان يسبقه الثقات وطلب او انكار (و) يسمى (الثاني) اي ما كان المخاطب به متردداً في الحكم طالباً له (طلبياً) والوجه في تسميته ظاهر (و) يسمى (الثالث) اي ما كان المخاطب به منكراً للحكم (انكارياً) وذلك ايضاً ظاهر فنحصل مما تقدم ان بين كلام وكلام آخر فرقا تجعله العامة ظاهراً اكثر الخاصة .

قال في دلائل الاعجاز : روى عن ابن الأباري انه قال : مركب الكندي المتفلسف الى ابي العباس وقال له : اني لأجد في كلام العرب حشواً . فقال له ابو العباس : في أي موضع وجدت ذلك ؟ فقال : اجد العرب يقولون « عبد الله قائم » ثم يقولون « ان عبد الله قائم » ثم يقولون « ان عبد الله لقائم » والألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال ابو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ . فقولهم « عبد الله قائم » اخبار عن قيامه . وقولهم « ان عبد الله قائم » جواب عن سؤال سائل ، وقولهم « ان عبد الله لقائم » جواب عن انكار قيامه ، فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعاني . قال فما احار المتفلسف جواباً .

وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب متعسفهم او
معرض فما ظنك بالعامه ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله .
واعلم ان هذا دقائق لو ان الكندي استقرى وتصنع وتببع مواقع ان
ثم أطف النظر واكثر التدبر لعلم ضرورة ان ليس سواء دخولها وان
لا تدخل - انتهى محل الحاجة من كلامه .

واما الكندي فهو على ما في بعض الحواشي من نسل الأشعث بن
قيس ، وكان عظيم المنزلة عند المأمون وابنه احمد : وله نحو مائتي
تأليف ما بين كتاب ورسالة ، واما ابو العباس فهو اما ثعلب او المبرد
لأنهما كانا معاصرين ومنعقن في الكنية - انتهى .

فاذن لا تغتر بما يصدر من بعضهم من قدح هذا العلم الذي به يدرك
دقائق الآيات التي هي اعلى المجازيم ، لأن القادح بجاهل بهذا العلم
والناس اعداء ما جهلوا

قال في المفتاح : ان عقبا كفن فن لا قن مرهفته ولا تنقاد قرونته
بمجرد استقراء صور منه وتببع مظان اخوات لها واتمام النفس بتكرارها
واستيداع المخاطر حفظها وتحصيلها ، بل لا بد من ممارسات لها كثيرة
ومراجعات فيها طويلة مع فضل الهى من سلامة فطرة وامتقانة طبيعة
وشدة ذكاء وصفاء قريحته وعقل وافر . وقال ايضا : واعلم انك اذا حدثت
في هذا انهن لصدق همتك واستفراغ جهدك فيه ، وبالحري امكك للنسلق
به الى العثوه على السبب في ازال رب العزة قرآنه المجيد على هذه
الطامع انشاء الله تعالى - انتهى .

(ويسمى اخراج الكلام عليها ، اى على الوجوه المذكورة ، وهي
الغلو عن التأكيد في) الضرب (الأول والتقوية بمؤكد استحصانا في)

الضرب (الثاني ووجوب التأكيد في) الضرب (الثالث اخراجاً) اي الفاء (على مقتضى الظاهر) اي ظاهر الحال ، اي الأمر الداعي الى ايراد الكلام مكيناً بكيفية مخصوصة ، بشرط ان يكون ذلك الأمر الداعي ثابتاً في الواقع من دون تنزيل (و) من هنا قال (هو) اي مقتضى الظاهر (اخص مطلقاً من مقتضى الحال) اي الأمر الداعي الى ايراد الكلام مكيناً بكيفية ما ، سواء كان ذلك الأمر الداعي ثابتاً في الواقع او كان ثبوته بالنظر الى التنزيل ، فمقتضى الحال فتحته فردان احدهما واقعي والاخر تنزيلي ، واما مقتضى ظاهر الحال فتحته فرد واحد (لأن معناه) كما قلنا (مقتضى ظاهر الحال ، فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما في صورة) التنزيل ، اي (الاخراج لا على مقتضى الظاهر) ويأتي تفصيله عند قريب

(فان قلت) : لا نسلم ان النسبة مقتضى الظاهر ومقتضى الحال مبرور وخصوص مطلقاً ، لأنه (اذا جعلت المنكر كغير المنكر) اي نزلت المنكر منزلة غير المنكر (ومع هذا أكدت الكلام وقلنا « ان زيدا لقائم » يكون هذا) للكلام (على وفق مقتضى الظاهر) اي على وفق مقتضى الداعي الواقعي (وليس على وفق مقتضى الحال) اي ليس على وفق مقتضى الداعي التنزيلي (لأنه) اي الداعي التنزيلي في المثال (يقتضي ترك التأكيد) فبطل الكتابة المدعاة ، اعني فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال (لكن ترك هذا القسم) اي تنزيل المنكر كغير المنكر ثم تأكيد الكلام (لكونه) اي هذا القسم (غير بليغ) لما يأتي من قوله « على انه لا معنى لجعل الانكار » الخ (فحينئذ) اي حين اذ ثبت الافتراق من الجانبين (يكون بينهما) اي بين مقتضى الظاهر ومقتضى الحال

(عموم) وخصوص (من وجه لا) عموم وخصوص (مطلق) لعدم صدق الكلية في شيء من الطرفين .

(قلنا : لا نسلم) بطلان الكلية المدعاة في طرف مقتضى الظاهر ، اذ دعوى (انه) اى هذا القسم المذكور الذى تركه المصنف (ليس على وفق مقتضى الحال) باطلة (لأن المقتضى لترك التأكيد) في القسم المتروك انما هو (بحسب غير الظاهر) اى غير الواقع (لا مطلق الحال) اذ المعروض في القسم المتروك ان الخطاب منكر واقعاً ، ومقتضى الانكار التأكيد لا تركه .

(و) الحاصل (انه لا يارم من كونه) اى القسم المتروك (على خلاف مقتضى الحال بحسب غير الظاهر كونه على خلافه ، اى الحال (مطلقاً) يعنى حتى بحسب مقتضى الظاهر . وذلك لمدعاة ان القسم المتروك على وفق مقتضى الظاهر - اى الواقع - (لأن انتفاء الخاص) اى انتفاء موافقة الحال التنزيلية الذى هو احد فردي الحال بالمعنى الاعم (لا يوجب انتفاء العام) اى لا يوجب انتفاء موافقة الفرد الاخر من العام الذى هو الحال الواقعي ، فبطل ما تقدم من انه ليس على وفق مقتضى الحال . فنست الكاية المدعاة ، اعنى كل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس ، فثبت ان مقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال ، فالنسبة بينهما عموم مطلق لا من وجه .

(على انه لا معنى لجعل الانكار كلاً انكار ثم تأكيد الكلام) اذ هذا القسم من الجعل والتفصيل لم يتركبه العقلاء (اذ لا يعرف اعتبار الانكار وعدمه الا بالتأكيد وتركه) فاذا جعلت المنكر كغير المنكر ومع هذا اكدت الكلام فمن اين يعرف انك اوتكبت ذلك ؟

فاذا ايس دالك الا لغوا وعمنا ، والمعلقاء عن اللغو والحدث ممرضون
(وكثيراً ما ، سحب على الظرف او المصدر . اي حيناً كثيراً)
هذا ناظر الى الظرفية كما ان قوله (او اخراجاً كثيراً) ناظر الى
المصدرية وقد تقدم الكلام فيهما مستوفى فيما تقدم عند قوله وكثيراً
ما يسمى ذلك الوصف المذكور فصاحة ايضاً ، وراجع ان ثبت .

(يخرج الكلام) اي يلقي (على خلافه ، اي على خلاف مقتضى
الظاهر) اي على خلاف مقتضى الحال الواقعي (يعني ان وقوعه)
اي وقوع احراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر (في الكلام كثير
في نفسه لا بالاضافة الى معانيه حتى يكون الاحراج على مقتضى الظاهر
قليلاً) فان اخراج الكلام على مقتضى الظاهر ازيد منه بكثير لكنه
كثير في نفسه ، حتى ان الشيخ قال : له من الكثرة بحيث لا يدركه
الاحصاء (فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه ، اي الى غير السائل ما
يلوح له اي لغير السائل بالخبر ، اي يشير اليه فيستشرف غير السائل
له - اي للخبر يعني ينظر اليه ، يقول استشرف الشيء اذا رفع رأسه
ينظر اليه ويهبط كمنه فوق الحاجب كالمستظل من الشمس استشراف
المتردد الطالب) .

قال في المصباح : استشرفت الشيء رفعت المصرا انظر اليه ، واستشرفت
عليه بالاف اطلعت عليه - انتهى .

وقال في المجمع والاصل في الاستشراف ان تضع يدك على حاجبك
كالذي يستظل من الشمس حتى يبين الشيء - انتهى

(نوح) قوله تعالى وواحي ربك الي نوح انه لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن فلا تستئس بما كانوا يعملون ٥ واصمع العلك بأعيننا

« ووحينا » ولا تخاطبني في الدين سلموا » قال في الكشف « لن يؤمن »
 اقنط من ايمانهم وانه كالمحل الذي لا تعلق به للتوقع « الا من قد
 آمن » قد آمن الا من قد وجد منه ما كان يتوقع من ايمانه وقد
 للتوقع وقد اصابته محزها « فلا تبتئس » فلا تحزن حزن بائس
 مستكين ، قال الشاعر :

ما يقسم الله فاقبل غير مبتئس منه واقعد كريما فاعم البال
 والمضى فلا تحزن بما علموه من تكذيبك وايدائك ومعاداتك ،
 فقد حان وقت الانتقام لك منهم « بأعيننا » في موضوع الحال ، بمعنى اصنعها
 محفوظا وحقيقته متلبسا بأعيننا ، كأن الله معه أعينا تكلموه ان يزج
 في صنعه من الصواب وان لا يحول بينه وبين عمله احد من اعدائه
 « ووحينا » وانا نوحى اليك ويلهمك كيف تصنع ، هن ابن عباس
 رضى الله عنه لم يعلم كيف صنعة العاكب فأوحى الله اليه ان يصنعها مثل
 حوَّجَّ الطائر « ولا تخاطبني في الدين ظلموا » (اى لا تدعنى يا نوح
 في شأن قومك واستدفع العذاب عنهم بشفاعتك) انتهى كلام الكشف
 (فهذا) اى « ولا تخاطبني » الخ (كلام يلوح بالخبر مع
 ما سبق من قوله « واصنع العاكب بأعيننا » ، فصار المقام مقام ان
 يتردد الخطاب في انهم هل صاروا محكوماً عليهم بالاغراق ام لا ويطلبه ،
 فنزل منزلة الطالب ، وقيل « انهم مفرقون » مؤكداً بان) واسمها
 الجملة ، اى انهم محكوم عليهم بالاغراق البتة ، لأنه قد وجب ذلك
 وقضى به القضاء وجب القيام فلا سبيل الى كفه ، كقوله تعالى
 « يا ابراهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك وانهم آتوهم عذاب
 غير مردود » .

(و) يظهر من الكلام الاتي من مفتاح ان (المراد ان الكلام المتقدم يشير اشارة ما الى جنس الخبر ، حتى ان النفس اليقظي والفهم المضارع يكاد يتردد فيه) اي في الخبر (ويطلبه ، لا انه) اي الكلام المتقدم (يشير الى حقيقة الخبر وخصوصيت) وتفصيله ، فلا يجب ان يشير قوله تعالى : « ولا تخاطبني » الخ الى حقيقة العذاب وانه الاغراق ، والحاصل ان الكلام المتقدم لا يصرح بجنس الخبر .

قال في الامتحان : قد يقيمون من لا يكون سائلا مقام من يسأل ، فلا يميزون في صياغة التركيب للكلام بينهما ، وانما يصون لهما في قالب واحد اذا كانوا قدسوا اليه ما يلوح مثله للنفس اليقظي بحكم ذلك الجهر ، فبتركهم مستشفرة له استشراف الطالب المتحير يتميل بين اقدام للتأويل واحكام لعدم التصريح ، فيخرجون الجملة اليه مصدرة بأن ، ويرون ساوكة هذا الاسلوب في امثال هذه المقامات من كمال البلاغة واصابة المحر ، او ما ترى بشأراً كيف ملكه في رائيته :

بكراً صاحبي قبل الهجير ان ذاك النجاح في التذكير

حين استهواه التشبه بأئمة صناعة الملاحة المهتدين بفطرتهم الى تطبيق مفاصلها ، وهم الاعراب النحاس من كل حارش يربوع وضب تلقاء في بلاغته يضع الهماء مواضع النقب ، دون المولدين الذين قصارى امرهم في مضمار البلاغة او ان الاستباق اذا استفرغوا بمجهودهم الاقتداء بأولئك ، ومن الشواهد لما نحن فيه شهادة غير مردودة ورواية الأصمعي تقبيل حلف الأحمري بن عيني بشار بمحضر أبي عمرو بن العلاء حين استشهداء قصيدته هذه ، على ما روى من ان خلفا قال لبشار بعد ما انشد القصيدة لو قلت يا ابا معاذ مكان ان ذاك النجاح بكراً فالنجاح في التذكير كان احسن . فقال

بشار : انما قلتها . معنى قصيدته . اعرابية وحشية فقلت : ان ذلك النجاح في التفكير ، كما يقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : بكرة فالنجاح في التفكير ، كان هذا من كلام المولدين ولا يشبه ذلك الكلام ولا يدخل في معنى القصيدة التي قلتها . فقام خلف وقبل بشاراً .

فهل فحوى ما جرى بين بشر وصاحبيه وهم من فعولة هذا النوع ومن المهرة الخنقين والسحرة المؤخذين الاراشعة بتحقيق ما انت منه على ريبة وقل لي مثل بشار وقد تعدد ان يودع بشقة سكاك مهافي للريح من كل ماضع قيصوم وشيح اذا حطب ببكرا محرما صاحبيه على التشمير من ساق المجد في شأن السفار . افترأ لا يتصورهما حائمين حول من التفكير يثمر النجاح فينبجاف عن التوكيد ولا يتلفاهما بأن هيئات ، ونظيره :

فقدنا وهي لكل المدام . ان فناء الابل الحداء

وفي التزويل : ولا تحيطي بالآيات . انتهى .

(وغير ذلك) المذكور من الآيات (مما يأتي بعد الاوامر والنواهي ، وهو) اي الغير (كثير في التزويل) بحيث لا يدركها الاحصاء كما ادعى ذلك في دلائل الاعجاز .

(وقال الشيخ عبد العاهر) ما مضمونه : ان (ان في هذه المقامات) اي في الآيات المذكورة (لتصحيح الكلام السابق والاحتجاج له وبيان وجبة الفائدة فيه ومخفي غناه الفائدة) .

قال الشيخ في كلام له قد تقدم بعضه : وأعلم ان ههنا دقائق لو ان الكندي استقرى وتصفح وتنوع مواقع ان ثم اللطف النظر واكثر التدبر لعلم علم ضرورة ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل ، فأول

ذاك واعجبه ما قدمت لك ذكره في بيت بهار :

بكرنا صاحبي قبل الهجير ان ذاك النجاح في النبكير

وما انشدته معه من قول بعض العرب :

فغنها وهي لك الفداء ان فناء الابل الحذاء

وذلك انه هل شيء ابين في الفائدة وادل على ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل ، من انك ترى الجملة اذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتتألف معه وتتحد به ، حتى كأن الكلامين قد امرغا امرأاً واحداً وكأن احدهما قد سبق في الآخر ، هذه هي الصورة حتى اذا حئت الى ان فأسقطتها رأيت التالي منهما قد بنا عن الاول وتجاوى معناه عن معناه ، ورايته لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل حتى تجيء بالعاء فتقول .

بكرنا صاحبي قبل الهجير فذاك النجاح في النبكير

وغنها وهي لك الفداء فغناء الابل الحذاء

ثم لا ترى العاء تعيد الجمليتين الى ما كنا عليه من الألفة ، وترد عليك الذي كنت تجد بأن من المحض ، وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً ، من ذلك قول تعالى : يا ايها الناس ، الآيات .

وقال ايضاً : وفي ان هذه شيء اخر يوجب الحاجة اليها ، وهو انها ثنولي من ربط الجملة مما قبلها .

وقال في موضع آخر انما الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقضاء العاء اذا كان مصدرها مصدر الكلام يصح به ما قبله ويحتاج له وبين وجه الفائدة فيه . انتهى .

(ويجعل غير المنكر كالمنكر اذا لاح . اي ظهر . عليه . اي على غير المنكر . شيء من امارات الانكار ، نحو قول حبل) بفتح

الحاء المهملة وسكون الجيم : ونسب الى القاموس فتحها وان ساكنها
 حجل بن عبد المطلب عم النبي «س» (بن نسله) يفتح النون وبالصاد
 المعجمة اسم امة ، وحجل لقبه واسمه احمد بن عمرو بن عبد القيس
 ابن ميم (جاء شقيق) للحرب لأنه (اسم رجل) لا شقيق النعمان
 الذي نوع من انواع الرياحين (عارضاً ربحه) اى (واضعاً ربحه على
 العرض) اى على عرض الرمح ، بأن حمله وهو راكب على فخذه بحيث
 يكون عرض الرمح في جهة الأعداء ، اذ وضع الرمح على هذه الهيئة علامة
 على انكار وجود السلاح مع الأعداء ، واما وضع الرمح على طوله
 بحيث يكون سنامه جهة الأعداء فهو علامة على التسدى للمعاربة الناشئة
 من الاعتراف بوجود السلاح مع الأعداء ، ف قوله « عارضاً » مأخوذ
 (من عرض الدود على الأعداء) والسيف على الفخذ ، فهو (اى شقيق
) لا ينكر ما يحمله من (ان في بني عمه) اى في اعدائه ، اى مشيرة
 الشاهر ، لأن الشاهر أحد اولاد عم شقيق (رماحاً لكن مجيئة) اى
 شقيق للحرب (واضعاً الرمح على العرض) بالمعنى المتقدم (من غير
 التفات) لأعدائه ، اى بنى عمه (و) من غير (تهيوؤ) لمعاربتهم
 (اشارة انه يعتقد ان لا رمح فيهم) اى في بنى عمه الذين هم اعداؤه
 (بل كلهم عزل) بالعين المهملة المضمومة والزاي المعجمة الساكنة
 جمع اعزل ، اى (لا سلاح معهم) لأن شأن العاقل ان لا يأمن الاعداء
 الا اذا اعتقد ان لا سلاح معهم ، فعدم تهيوؤ ووضع الرمح على
 العرض دليل على انه يعتقد انهم عزل لا سلاح معهم (فنزل منزلة المنكر
 وخوطب خطاب التفات) من الغيبة في جاء شقيق ، لأن الاسم الظاهر
 كما يجرى في بحث الالتفات طريق الغيبة ، وفيه التفات آخر من

الخطاب الى الغيبة في قوله « جاء شقيق » ان كان شقيق حاضراً وقت هذا الكلام على ما يأتي من مذهب السكاكي ، اذ مقتضى الظاهر ان يقول جئت بصيغة الخطاب لا جاء بصيغة الغيبة (بقوله : ان بنى عمك فيهم رماح مؤكداً بان) واسمى الجملة ، والرماح جمع رمح ، ففى بمعنى عند ، ويحتمل انه جمع رماح وان في باقية على حالها ، لكن المناسب لقول الشارح اشارة انه يعتقد انه لا رمح فيهم الاحتمال الأول .

قال في المفتاح قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه اذ رأوا عليه شيئاً من ملابس الانكار ، فيحسبون حبير الكلام لهما على منوال واحد . كقولك لمن تسدى لمقاومة مكايح امامه غير متدبر مفترأ بما كذبت النفس من سهولة تأنيبها له . ان امامك مكايحاً لك ، ومن هذا الاسلوب قوله :

جاء شقيق عارضاً رمحاً ان بنى عمك فيهم رماح
وقال الشيخ : ومن لطيف مواهب - اى إن - ان يدعى على المخاطب لمن لم يظه له ولكن يراد التهمك به ، وان يقال « ان حالك والذى صنعت يقتضى ان تكون قد ظننت ذلك » : ومثال ذلك قوله .

جاء شقيق واضعاً رمحاً ان بنى عمك فيهم رماح
يقول . ان بجيئه هكذا مدلاً بدمه وبشجاعته قد وضع رمحاً عارضاً دلائل على اعجاب شديد . وعلى اعتقاد منه انه لا يقوم له احد . حتى كأن ليس مع احد منا رمح يدفعه به وكأننا كلها عزل - انتهى .
(ومثله) اى مثل البيت في تبريل غير المنكر وجعله كالمنكر اذا لاح عليه شيء من امارات الانكار قوله تعالى (وثم انكم بعد ذلك لميتون ، مؤكداً بأن واللام وان كان الموت مما لا ينكر ، لأن تماديهم

في الغفلة والاعراض عن العمل لما بعده من امارات الانكار) والى هذا أشار الشاعر الفارسي بقوله :

هر برهست واغتاب تموز اندكى مانده خواجه غره هنوز
حبرى كن اى فلان وغنيمت شمار هر

وان بیشتر كه بانك بر آيد فلان نماند
(ويحصل المنكر كغير المنكر اذا كان معه - اى مع المنكر -
ما ان تأمله ، اى شيء من الدلائل) اى ولو واحد من الدلائل ، والدليل
عبارة عما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .

قال في التجريد : ملزوم العلم دليل والنظن اشارة قال القوشجى
في شرحه . اراد ان يشير الى ما ينطق به النظر ، وهو ينقسم الى ما
يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة - انتهى .
والظن قوياً ان قوله (واللهو احدى) اشارة الى الامارات (ومعنى
كونه) اى كون ذلك الشيء (مع المنكر ان يكون) ذلك الشيء
(معلوماً له) اى للمفكر بالعقل والحواس الباطنية (او محسوساً
عنده) بالحواس الظاهرية (كما تقول لمكر الاسلام) وحقيقته
(الاسلام حق ، من غير تأكيد لما معه من الدلائل الدالة على نبوة
محمد «ص» ، لكنه) اى المنكر (لا يتأملها) اى الدلائل (ليرتدع)
بالتأمل فيها (عن الانكار) ومن تلك الدلائل اعجاز القرآن .
فان قلت : ان الانسان اذا علم الدليل علم المدلول ، فلا يتوقف
الارتداع على التأمل .

قلنا : انه ليس المراد بالدليل الدليل المنطقي ، وهو ما يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر حتى يرد ما ذكرت ، بل المراد به الأصولي ،

وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ، والمراد بالتأمل فيه ان يستنبط مقدمات صحيحة من وجه صحيح من اوجه الدلائل توصله الى الارتداد .

قال صاحب القوانين في اوائله في الحاشية : الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري . الى ان قال . ان مصطلح الأصوليين مخالف لاصطلاح المنطقيين ، فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا ، والأصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري ، سواء كانت قضية واحدة او غيرها ، فالعالم عند الأصوليين دليل على اثبات الصانع وعمد المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ، ولذلك تراهم يريدون بالأدلة النفسية الكتاب والسنة ونحوهما ، وقيد الامكان لادخال الدليل النفسي ضمنه ، فلا يعترض فطرية التوصل في اطلاق الدليل عليه ، وقيد الخبري لاجراجه الحد . وأما عند المنطقيين فهو قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر ، وذلك يختص بالبزهان لعدم استلزام غيره شيئاً لذاته ، لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها ، فقد يزول الظن ويبقى سببه ، كما نشاهد في حصول الظن بزول النقيض بملاحظة غيب الرطب ثم يظهر خلافه مع بقاءه ، ويكون الغاضي في الحمام بملاحظة كون مركبه واقفاً على الباب ثم يظهر خلافه . انتهى محل الحاجة من كلامه .

(وقد يذكر في حل لفظ الكتاب هنا وجوه) اخر (منقصة لا غائبة في ايرادها) من تلك الوجوه ما ذكره بعض المحققين ، وهذا نفسه : قيل معنى كونه معه ان يكون موجوداً في نفس الامر ،

وفيه نظر لأن مجرد وجوده لا يكفي في الارتداد ما لم يكن حاصله عنده . وقيل معنى ما ان تأمله شيء من العقل ، وفيه نظر لأن المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به - انتهى .

(وقوله نحو « لا ريب فيه » ظاهر في التمثيل لما نحن بصدده) من اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر يجعل المنكر كبير المنكر ، لا تعظيم لجعل المنكر كبير المنكر اذا كان معه ما ان تأمله او تدع ، بل صريح المصنف انه تمثيل لذلك ، لأنه بعد ما ذكر انه قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه ، واستشهد بالبيت المتقدم ، قال : ويقلبون هذه القضية مع المنكر اذا كان معه ما اذا تأمله ارتدع عن الاسكار ، فيقولون لمنكم الاسلام و الاسلام حق ، وقوله حل وعلى في حق القرآن و لا ريب فيه ، وكم من شقى مرتاب فيه وارد على ذا - انتهى .

(فان قيل : التمثيل به لا يكاد يصح لوجهين) .

(احدهما) معنوي ، وهو (ان هذا المحكم - اعني نفي الرب بالكلية -) يجعل لا لنفي الجنس (مما لا يصح ان يحكم به) لكونه بمنزلة المحكم على خلاف ما هو معلوم بضرورة ، وذلك (لكثرة المرتابين) في القرآن (فضلا عن ان يؤكد) ذلك النفي .

(الثاني) صناعي ، وهو (انه) اي المصنف (قد ذكر في بحث الفصل والوصل) عند بيان كمال الانقطاع بين الجملتين (ان قوله تعالى « لا ريب فيه ») بالنسبة الى ذلك الكتاب وزانه وزان نفسه في « جاءني زيد نفسه » ، فهو (تأكيد لقوله تعالى « ذلك الكتاب »

فيكون (لا ريب فيه) مما أكد فيه الحكم بالتكرير (لما تقدم من ان التكرير معنى او لفظاً من المؤكيدات (نحو « زيد قائم زيد قائم » و (حيثئذ) يكون (قوله تعالى « لا ريب فيه » (على) وفق (مقتضى الظاهر) لأن السامعين لهذا الحكم والمقصود بالخطاب حقيقة هم الكفار المنكرين للقرآن الذي نزل على محمد من الله العزيز الجبار ، فلا يصح حملها مثالا لما نحن بصدده من اخراج الكلام على خلاف مقتضى ظاهر الحال ، وهو تمثيل لما فيه البحث والمقال .

والله يشهر بقوله : (بل مقصود لمصنف) هنا (انه قد جعل انكار المنكر كلاً انكاراً تمويلاً على ما يزيله فيترك التأكيد كما جعل الرب (في قوله « لا ريب فيه » (بناء على ما يزيله) اى بناء على كونه كلاماً معجراً أتى به (لن دل على) نبوته ايضاً بالمعجرات الباهرة الاخر (كلاً ريب حتى نقى الرب بالكلية) بسبب لا الغافية للجنس (مع كثرة المرتابين ، فيكون) لا ريب فيه (نظيراً) لما نحن بصدده ، اى (لتنزيل وجود الشيء) اى الانكار (منزلة عدمه اعتماداً على ما يزيله) .

(فالجواب عن) الوجه (الاول : انه لما بقي الرب على سبيل الاستغراق مع كثرة المرتابين ذكروا له تأويلين : احدهما ما ذكر في السؤال (اى في الوجه الثانى (وهو) اى ما ذكر في السؤال (انه جعل الرب كلاً ريب تمويلاً على ما يزيله) اى الرب لا انه جعل المنكر كغير المنكر (وحيثئذ) يرد الاشكال ، وهو ان التمثيل به اى بـ لا ريب فيه لا يصح ، لأنه (لا يكون مثالا لما نحن فيه) وذلك واضح حسب ما قرر .

(وثانيهما) اى ثانياً التاويلين (ما ذكره صاحب الكشف) وهذا منه . فان قلت كيف نفى الريب على سبيل الاستفراق وكم من مراتب فيه ؟ قلت : ما نفى (على معنى) ان احداً لا يرتاب فيه ، وانما المنفى كونه متعلقاً للريب ومظنة له ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب ان يقع فيه . ألا ترى الى قوله تعالى « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بمسورة من مثله » فما ابعد وجود الريب عنهم ، وانما عرفهم الطريق الى منزل الريب ، وهو ان يحرروا أنفسهم وبرودوا قواهم في البلاغة هل تتم للمعارضة ام تتضاءل دونها ، فيتحققوا عند معزهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة - انتهى .

والى محمول هذا الكلام **يغير** التمازاني بقوله : (وهو انه ما نفى الريب عنه) اى من القرآن (بمنزلة ان احداً لا يرتاب فيه ، بل بمعنى انه) اى القرآن (ليس محلاً لوقوع الارتباب فيه ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لأحد ان يرتاب فيه ، فكأنه قيل هو مما لا ينبغي ان يرتاب في انه من عند الله ، وهذا حكم صحيح لكن ينكره كثير من الأشقياء) والكفار المعاندين (فينبغي ان يؤكد لكن ترك تأكيدهم لانهم جعلوا كبير المسكر ، لما معهم من الدلائل المزيطة لهذا الانكار لو تأملوها ، وهو) اى ما معهم من الدلائل (انه) اى القرآن (كلام معجز اتى به من دل على نبوته بالمعجزات الباهرة) الاخر ايضاً .

(و) الجواب (عن) الوجه (الثانى) ان المذكور في بحث الفصل والوصل (ليس صريحاً في انه تأكيد مناهي ، بل الظاهر منه) انه

بمنزلة التأكيد المعنوي) كما يظهر ذلك من قوله هناك (ووزانه)
 اى وزان لا ريب فيه (وزان نفسه في) جاءني زيد نفسه ، او
 (اهجيني زيد نفسه دفعا لتوهم السهو او التجوز ، فلا يكون) لا ريب
 فيه (من قبيل التكرير) لا معنى ولا لفظاً ، لأنه ليس تأكيداً
 صناعياً حتى يكون احدهما ، يؤيد ذلك لفظة الوزان ، لأنه كما قال
 الفاضل المحشي هناك مصدر قولك وازن الشيء الشيء اذا ساواه في الوزن ،
 وقد يطلق على الظير باعتبار كون المصدر بمعنى الداعل ، وقد يطلق على مرتبة
 الشيء اذا كان مساوياً لمرتبة شيء آخر في امر من الامور وهو المراد ههنا . انتهى .
 (لكن المذكور في دلائل الاعجاز) في بحث الفصل والوصل (يؤكد
 السؤال) اى يؤكد أن « لا ريب فيه » تأكيد صناعى وتكرار معنوي ،
 فلا يصح التمثيل به لما نحن فيه من جعل المنكر كغير المنكر
 ثم عدم تأكيد الكلام معه .

(وهو) اى المذكور في دلائل الاعجاز (انه قال) ما نصه :
 (لا ريب فيه بيان وتوكيد وتحقيق لقوله تعالى « ذلك الكتاب ، وزيادة
 تثبت له ، وبمنزلة ان نقول هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب ، فتعيده
 مرة ثانية لثبته) فنأمل جيداً .

(فان قلت : قد ذكر صاحب المعناني) في جملة كلام له (ان
 اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر يسمى في علم البيان بالكناية) .
 وهذا نص مجموع كلامه : وهذا النوع - اعنى نكت الكلام لا على
 مقتضى الظاهر - منى وقع عند النظر ، ووقعه اشتبهش الانفس وانق
 الاسماع وهز القرائح وشط الاذهان ، ولأمر ما تجد ارباب البلاغة
 وفرسان الطراد في ميدانها الرامية في حديق البيان يستكثرون من هذا

اللقن في محاوراتهم ، وانه في علم البيان يسمى بالكناية ، وله انواع
تقف عليها وعلى وجه حسنها بالتفصيل هناك باذن الله تعالى . انتهى .
وقال هناك . اى في علم البيان . : ان معنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم (و) بمباراة اخرى (هي ذكر لازم الشيء لانتقال
الى ملزومه ، فما وجهه) اى ما وجه تسمية اخراج الكلام لا على
مقتضى الظاهر بالكناية ؟

(قلت : لعل وجهه) بل المتيقن ذلك (ان ايراد الكلام في مقام
لا يناسبه) عند البلغاء (بحسب الظاهر كناية عن انك نزلت هذا
المقام والحال المنحقق منزلة المقام والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام
(و) كناية عن انك (اعنرت فيه) اى في الكلام (الاعتبار
اللائمة بذلك المقام) والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام (لأن هذا
المعنى) اى تنزيل المقام والحال المنحقق منزلة المقام والحال الذى
يطابقه ظاهر الكلام (يلزمه ايراد الكلام على الوجه المذكور) اى
في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر (وينقل عنه) اى عن ايراد الكلام
على الوجه المذكور (اليه) اى التنزيل المذكور

(مثلا : قواك لمنكر الاسلام) وجاحده (الاسلام حق ، مجرداً
عن التوكيد كناية عن انك جعلت انكاره) وجاحده (كلا انكار)
ولاجده (ونزلته منزلة خالى الذهن تمويلاً على ما يزيل الافكار)
لأن سوق الكلام مع المنكر مساوقه مع خالى الذهن مما ينتقل عنه الى
هذا المعنى) اى الى التنزيل المذكور .

(ونظير ذلك) ونظير ذلك التسمية وبيان وجهها (ما ذكره صاحب

اللباب في شرح قوله :

في المهد ينطق عن سعادة جده اثر النجاة ساطع البرهان
 ان قوله « اثر النجاة ساطع البرهان » جملة مستأنفة (بيانية
 لكونه (جواباً عن سؤال) مقدر (كأن قيل : كيف ذلك الاخبار
 والنطق مع انه رضيع في المهد) فأجاب عن هذا السؤال بقوله
 « ان اثر النجاة ساطع البرهان » (ففى هذه الجملة) اى اثر النجاة
 . الخ ، اى في تأكيدها (اخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر
 لعدم السؤال تحقيقاً ، وذلك) اى تأكيد هذه الجملة (كناية عن
 ان هذا) اى النطق في المهد (افرأته وندوره بما لا يلوح) اى لا
 يظهر (صدقه) بسهولة (للسامع في هادى الرأي ، ويحوجه الى السؤال
 عن بيان كميته وبيان صدقه) يدل على ذلك قوله تعالى حكاية
 « كيف تكلم من كان في المهد صبياً » (فسبق الكلام معه) اى مع
 غير المنكر (ماق الكلام مع السائل المستصرف الى كيفية بيانه
 المشرب) اى المهد صدقه لينظر (الى ساطع برهانه) انتهى كلام
 صاحب اللباب .

(وقس على هذه) الصورة من الاخبار لا على مقتضى الظاهر .
 ووجه تسميتها كناية (البواقي) من صور الاخبار المذكور .
 (ولما كانت الامثلة المذكورة للاختبارات السابقة) للاقسام الثلاثة
 . اى الابتدائي والطلبى والانكارى . ولصور الثلاث للاخراج لا على
 مقتضى الظاهر (من قبيل الاثبات سوى قوله « لا ريب فيه » اشار
 الى التعميم دفماً لتوهم التخصيص) اى تخصيص الاختبارات السابقة
 بالاثبات (فقال : وهكذا اعتبارات النفي من التجريد عن المؤكدات
 في الابتدائي وتقويته بمؤكد استحساناً في الطلبى ، ووجوب التأكيد

بحسب الانكار في الانكاري ، والامثلة ظاهرة (لا حاجة الى ايرادها .
ولو اردت توضيح الواضحات فقل في الابتدائي « ما قام زيد »
وفي الطلب « ما لم يد بقائم » وفي الانكاري « والله ما زيد بقائم » .
هذا في صورة الانخراج على مقتضى الظاهر (وكذا يخرج الكلام
فيها) اي في اعتبارات النفي (على خلاف مقتضى الظاهر) والامثلة
ايضاً ظاهرة ، ولو اردت توضيح الواضحات فقل الثالث في مقام الأول
وبالعكس (كما ذكر فيما تقدم) اي في أمثلة الاثبات .

قال في المفتاح . من اتقن للكلام في اعتبارات الاثبات وقف على
امجابات النفي . انتهى

(وههنا بحث لابد من التنبيه له ، وهو : انه لا ينحصر قائمة ان
في تأكيد الحكم نفياً لشكك اوردوا لإكبار ، ولا يجب في كل كلام
مؤكد ان يكون الفرض منورداً إنكاراً محققاً او مقدر وكذا المجرد
من التأكيد) فلا يجب ان يكون المخاطب خالي الذهن من الحكم
والتردد فيه .

(قال الشيخ عبد القاهر) في دلائل الامعاز ما ذكره للتفتازاني
بتفسير ما واختصار ، وهو انه (قد تدخل كلمة ان للدلالة على ان
الظن كان من المتكلم في الذي كان) اي وجد (انه لا يكون) اي
لا يوجد (كقولك المضيء وهو بمرأى ومسمع من المخاطب انه كان
من الامر ما ترى ، واحسنت الى فلان ثم انه فعل جزائي ما ترى)
ويقرب من معنى هذا المثال ما قيل بالعربية :

سگنی را خون دل دادم که بامن یارمیگردهد

ندادیم که هر کس خون خوردد خون خوار میگردهد

(وعليه) قوله تعالى حكاية من ام مريم عليها السلام : رب انى
وضعتها اثنى (و) قوله عز وجل حكاية من نوح عليه السلام
(رب ان قومى كاذبون)

وقال ايضا في موضع آخر كذلك : (ومن خصائصها) اى كلمة
ان (ان اضير الشأن) والنعمة (معها) اى مع كلمة ان (حسناً)
ولطفاً (ليس) ذلك الحسن والطلب (بدونها ، بل) تراء (لا يصح)
ولا يصلح حيث يصح ويصلح (بدونها) والا بها ، وذلك في (نحو)
قوله تعالى (وانه من يتق ويصبر) فان الله لا يضيع اجر المحسنين ،
(و) قوله تعالى (وانه من حمل) ممك (سوء) بجهالة ثم تاب
(وانه لا يفلح الكافرون) ومن ذلك قوله تعالى (وانه من يعاد الله
ورسوله فان له نار جهنم)

قال الشيخ . ومن ذلك قوله تعالى وقائفا لا تعصى الاوامر ، واجاز
ابو الحسن الاخفش تلميحاً سبويه فيها وجهاً آخر ، وهو ان يكون
الضمير في انها للابصار اضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير ، والحاجة
في هذا الوجه ايضاً الى ان قائمة كما كانت في الوجه الأول ، فانه لا
يقال هي لا تعصى الاوامر كما لا يقال هو من يتق ويصبر فان الله
لا يضيع .

فان قلت . او ليس قد جاء ضمير الأمر - اى الشأن - مبتدأ به
ممرى عن العوامل في قوله تعالى وقل هو الله احد .

قيل : هو وان جاء معها ، فانه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط
والجزاء ، بل تراء لايجب الا بأن ، على انهم قد اجازوا في مثل وقل
هو الله احد ، ان لا يكون الضمير للأمر - اى الشأن - انتهى .

(و) قال الشيخ أيضاً ما خلاصته . (ومنها) أى من خصائص كلمة
ان (تهية النكرة لأن تصلح مبتدأ كقوله) :
ان شواء ونشوة وخبب البازل الامون
من لذة العيش للفتى في الدهر والدهر ذوقون

وان كانت النكرة موصوفة تراها مع ان احسن . كقوله :
ان دهرأ يلف شلى بسمى لزمان بهم بالاحسان
(و) قال الشيخ أيضاً ما خلاصته : (ومنها) أى من خصائص ان
(حذف الخبر ، نحو وان مالا وان ولداً وان زهداً وان عمراً ، فلو
اسقطت ان لم يحسن اولم يحز) حذف الخبر (انتهى كلامه) أى
الشيخ ملخصاً كما نبهناك . ^{ويجوز} نقل هذا الكلام عن الشيخ أيضاً
في اول الباب الثالث في دليل البحث ^{المسند} اشاء الله العلى التقدير
مع ما ينبغي له من التوضيح ^{كما ان ما عدا} التوفيق منه جل شانه .

والاحسن والمناسب لمقتضى المقام نقل كلامه بطوله ليتضح به ما في
نقل التفتازانى من الاجمال والاحمال ، فانه قال :

ومن تأخير ان في الجملة انها تغنى اذا كانت فيها من الخبر في
بعض الكلام ، ووضع صاحب الكتاب . يعنى سبويه . في ذلك باباً
فقال : هذا باب ما يحسن عليه السكوت في الأحرف الخمسة (أى ان
واخواتها) لا ضارك ما يكون مستقراً لها وموضماً لو اظهرته ، وليس
هذا المضمرة بتقس المظهر (أى ليس هذا المضمرة بما قام مقامه شيء
مظهر كاضمار متعلق الطرف ، فان ملايس الخبر أعني الطرف قائم
مقامه ، وهذا بخلاف الخبر المحذوف فيما نحن فيه فانه محذوف بالمرّة)
وذلك مثل ان مالا وان ولداً وان عدداً أى ان لهم مالا ، فالذى اضمرت

هو لهم ، ويقول الرجل للرجل : هل لكم احد ان الناس ألب عليكم
(اى ان الناس مجتمعون عليكم) فنقول : ان زيدا وان عمرا ، اى
ان لنا ، وقال الشاعر :

ان محلا وان مرتحلا وان في السفر اذ مضوا محلا
ويقول ان غيرها ابلا وشاء ، كأنه قال ان لنا او عندنا غيرها .
قال - اى سيويه - وانتصب الابل والشاء كانتصاب العارس اذا قلت ما
في الناس مثله فافوا .

وقال - اى سيويه - ومثل ذلك : ياليت ايام الصبا رواجها ،
قال : فهذا كقولهم : الا ماء بارداً ، كأنه قال الا ماء لنا بارد ،
او كأنه قال : ياليت ايام الصبا اقبلت رواجها فقد ادرك في هذا كله
ان الخبر محذوف ، وقد ترى حسن الكلام وصحته مع حذفه وترك
النطق به ، ثم انك ان همدت الى ان فأسقطتها وجدت الذي كان حسن
من حذف الخبر لا يحسن او لا يسوخ ، فلو قلت مال وعدد ومحل
ومرتحل وغيرها ابلا وشاء لم يكن شيئاً ، وذلك ان كلمة ان كانت
السبب في ان حسن حذف الذي حذف من الخبر ، وامها حاضنة
والمتراجم عنه والمتكامل بشأنه . انتهى مع زيادة يسيرة مما توضيحاً .
(وقد يترك تأكيد المحكم المنكر) بفتح الكاف ، لكن لا لما
تقدم من جعل المخاطب المنكر كغير المنكر ، بل (لأن نفس المتكلم
لا تساعد على تأكيد) اى على تأكيد المحكم (لكونه) اى المحكم
(غير متقدله) اى للاحكام (اولاً) اى المحكم المؤكد (لا يروح
منه) اى من المتكلم .

(و) قوله (لا يتقبل على لفظ التأكيد) عطف تفسيرى لقوله

« لا يروج » لأن الرواج - كما يظهر من كتب اللغة - لازمه القبول والسرعة ، والتمشى حاصلها بالعارسي پیشرفت كردن . قال في المصباح : راج المناخ روجاً من باب قال والاسم الرواج تنق وكثر طلائه ، وراجت الدراهم رواجاً تعامل الناس بها ، وروجتها ترويجاً جوزتها ، وروج فلان كلامه زينه وابهمه فلا تعلم حقيقة . من قولهم روجت الربيع اذا اختلطت فلا تستمر من جهة واحدة . وقال ابن القوطية : راج الأمر روجاً ورواجاً جاء في سرعة . انتهى .

(و) قد (يؤكد الحكم المسلم) عند المخاطب ، لكن لا لجملة كالمتهكم بل (لصدق الرغبة) أي رغبة المتكلم (فيه) أي في الحكم (والرواج) منه أي من المتكلم .

(قال صاحب الكشاف في قوله كمال : واذا لقوا الدين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم) كلاماً لخصه التفنناني بما ترى ، ونحن نذكره بتمامه تقريباً ، وهو هكذا :

فان قلت : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة العملية وشياطينهم بالاسمية محقة بأن ؟

قلت : (ليس ما خاطبوا به المؤمنين حديراً بأقوى الكلامين واوكدهما ، لانهم في ادعاء حدوث الايمان منهم) ونشئه من قبلهم (لاني ادعاء انهم اوحديون فيه) أي في الايمان غير مشقوق فيه غبارهم ، وذلك (إما لأن انفسهم لا تساعد عليهم) اذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك ، وبعبارة اخرى (لعدم الباعث والمحرك من العقائد) وهكذا كل قول لم يصدر عن ايجابية وصدق رغبة واعتقاد (وإما لأنه) أي ادعاء الايمان (لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة)

وكيف يقولونه ويعلّمون في رواجه وهم بين ظهرائي المهاجرين والانصار
الذين مثلهم في التوراة والانجيل ، ألا ترى الى حكاية الله قول المؤمنين
« ربنا آمنا » .

(واما مخاطبة اخوانهم في الاخصار عن انفسهم بالثبات على اليهودية)
والمرام عن اعتقاد الكفر والبعد من ان يرلوا عنه (فهم فيه على
صدق رغبة ووقور نشاط) وارتياح للنكلم به وما قالوه من ذلك (فهو
رائج عنهم متقبل منهم ، فكان مظنة للتحقيق ومثنة للتوكيد) اى
موضع ان للتوكيد

قال في المثل السائر انما خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعيلة وشياطينهم
بالجملة الاسمية المحققة بأن المشددة لأنهم في مخاطبة اخوانهم بما
احبروا به عن انفسهم من البتات على اعتقاد الكفر والبعد من ان
يزلوا عنه على صدق ورغبة ووقور نشاط ، فكان ذلك متقبلاً منهم
ورائجاً عند اخوانهم ، وأما الذى خاطبوا به المؤمنين فانما قالوه تنكلاً
واظهاراً للإيمان خوفاً ومداخلة ، وكانوا يعلمون انهم لو قالوه بأوكد
لفظ واسده لما راج لهم عند المؤمنين الارواح طاهراً لا باطماً ، ولأنهم
ليس لهم في عقائدهم باعث قوى على النطق في خطاب المؤمنين بمثل
ما خاطبوا به اخوانهم من العبارة المؤكدة ، فذلك قالوا في خطاب
المؤمنين « آمنا » وفي خطاب اخوانهم « ابا معكم » ، وهذه نكت
تخفى على من ليس له قدم راسخة في علم العصاحة والبلاغة . انتهى .
(وقد يؤكد المحكم) المحلّم عند المخاطب لا فكونه منكراً او لجملة
كالمنكر ، بل (بناء على ان المخاطب يسكر كونه المتكلم عالماً به)
اى (معتقداً له ، كما تقول) للعالم الكامل (انك لعالم كامل) . يؤكد

بان واللام واسمية الجملة (وعليه قوله تعالى : قالوا) لرسول الله (ص) (نشهد انك لرسول الله) لأنه (ص) ينكر كونهم معتقدين لما يقولون ، لأنه يعلم انهم المنافقون الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم . (واذا أردت ان تنبه المخاطب على ان هذا المتكلم كاذب في ادعاءه ان هذا الخبر على وفق اعتقاده تؤكد الحكم وان لم يكن مخاطبك منكراً) لما تقوله ، وذلك (ليطابق) كلامك وحكمك (ما ادعاه) ذلك المتكلم الكاذب المؤكد لكلامه (وعليه قوله عز وجل : ان المنافقين كاذبون) ، واما قوله تعالى : والله يعلم انك لرسوله ، فانما اكيد لأنه بما يجب ان يبالغ في تحقيقه ، لأنه لدفع الابهام (اى لدفع الابهام ان يكون التكذيب راجعاً الى قولهم : امك لرسول الله ، بناء على ما تقدم في بحث الصدق والكذب)

(والا) اى وان لم يكن التأكيد لدفع الابهام المذكور (فا) لتأكيد لوجه له ، لأن (المخاطب) رسول الله (ص) وهو (عالم به) اى يقول تعالى : والله يعلم انك لرسوله (وبلازمة) اى يعلم عز وجل بعلمه (ص) انه تعالى عالم بقوله : والله يعلم انك لرسوله (فنأمل) فيما ذكر من فوائد التأكيد غير تأكيد الحكم تنبيهاً لشك او رداً لانكار محقق او مجمول (واستخرج من امثال هذا ما يناسب المقام) مثلاً قد يكون التأكيد لاثبات كمال العناية بكقوله تعالى : انك لمن المرسلين ، او كمال التضرع والابتهال نحو : ربنا آمنت بما انزلت واتبعنا الرسول ، الآية ، او لكمال الخوف نحو : من تدخل النار فقد اخزيته ، الى غير ذلك من المعاني التى تناسب التأكيد . (ثم الاسناد) لفظة ثم للاستيناف النحوي ، كما في قوله تعالى

« او لم يروا كيف يبدى الله الخلق ثم يعيده » واحتج لذلك في المعنى في الباب الثاني بأن إعادة الخلق لم تقع بهـ فقرأوا برؤيتها ويؤكد الاستيناف فيه قوله تعالى على عقب ذلك « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ الساء الاخرى » ، ويحتمل ان تكون المقربب الذكرى كما قال به ابن مالك في قوله تعالى « ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ثم آتينا موسى الكتاب » (مطلقا سواء كان خبريا او انشائيا ، ولذا) اى لأجل ان المراد بالاسناد مطلقه (ذكره) اى الاسناد (بالاسم الظاهر دون الضمير ، لئلا يعود الى الاسناد الخبرى) .

والى هذا المعنى ينظر قول الناصب المحشى على قول شارح الألفية عند قول المصنف « سواها الحرف » اى سوى الاسم والعمل ، فقال الناصب المحشى : « فائدة التفسير دفع توهم كون المرجع - اى مرجع الضمير في قول المصنف - الاسم والعمل المميز بما ذكر ، فلا يلزم ان يكون نحو شتان حرفا - انتهى » .

(منه) اى بعضه (حقيقة عقلية ، لم يقل إما حقيقة وإما مجاز) لأن المتبادر من كلمة « إما » لا سيما في مقدم التقديم المحصر ، والمصنف ليس قائلًا بالمحصر (لأن من الاسناد ما ليس بحقيقة ولا مجاز كما) يأتي عنقريب بيانه مفصلا ، وذلك (اذا لم يكن المسند فعلا او معناه) اى اذا كان جامداً (كقولنا الحيوان جسم ، فكأنه) اى المصنف (قال) الاسناد على ثلاثة اوجه (بعضه حقيقة وبعضه مجاز وبعضه ليس كذلك) اى ليس بحقيقة ولا مجاز ، ويأتي وجه نسبة الحقيقة الى العقل في بحث المجاز العقلى فانتظر .

(و) ليعلم ان الحقيقة والمجاز قد يقعان في الألفاظ ، وذلك سيأتى في علم البيان مع توضيح ما أشاء الله تعالى ، وقد يقعان كما عرفت في الأسناد .

وإذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (جعل الحقيقة والمجاز) بالمعنى الثانى (صفة للأسناد دون الكلام . كما جمعه) أى كما جعل كل واحد من الحقيقة والمجاز صفة للكلام (عبيد القاهر وصاحب المفتاح) حيث قال الأول في حد الحقيقة العقلية : كل جملة وضعها على ان المحكم المعاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه ، وفي حد المجاز العقلى : كل جملة اخرجت المحكم المعاد لها عن موضعه في العقل لضرب من التأويل ، انتهى . واما الثانى . انتهى صاحب المفتاح . فيأتى ما عرفهما به عن قريب . فلا حاجة الى ذكره ^{هنا}

(قال) المصنف في الايضاح في تنبيه عقده لتحقيق المبحث ما هذا . قد تبين بما ذكرنا ان المسمى بالحقيقة العقلية والمجاز العقلى على ما ذكره السكاكى هو الكلام لا الأسناد ، وهذا يوافق ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز ، وعلى ما ذكرناه هو الأسناد لا الكلام ، وهذا ظاهر ما نقله الشيخ ابو عمرو بن الحاجب عن الشيخ عبد القاهر . وهو قول الرزمي في الكشاف وقول غيره .

(واما احقرنا) أى انما احترنا ان المسمى بالحقيقة العقلية والمجاز العقلى الأسناد لا الكلام (لأن سمة الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازاً إلى العقل على هذا) أى على ما احترناه (لنفسه بلا وساطة شيء) وعلى الأول ، أى (وعلى قولنا) أى عبد القاهر وصاحب المفتاح (لاشتماله) أى الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازاً ، أى لاشتمال

الكلام (علي ما ينسب الى العقل ، اعني الاسناد) انتهى كلامه في الايضاح .

(يعني ان تسمية الاسناد حقيقة عقلية انما هي باعتبار انه) اي الاسناد (ثابت في محله ، و) كذلك تسمية الاسناد (مجازاً باعتبار أنه متجاوز اياه) اي محله (والمحاكم بذلك) الثبوت والتجاوز (هـ - و العقل) لأنه المسلط على الاسناد والمتصرف فيه (دون الوضع ، لأن اسناد كلمة الى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم) وفهمه وعقله ، كما يأتي توضيحه عن قريب (دون واضح اللمة ، فان ضرب مثلاً لا يصير خبراً عن زيد) ولا مسنداً اليه (بوضع اللمة ، بل بمن قصد اثبات الضرب فعلاً) من الأعمال (اهـ) اي لمزيد

قال الشيخ في اسرار البلاغة في بحث المجاز العقلي . ان مأخذه العقل وانه القاضى فهو دون اللمة ، لأن اللمة لم تأت لتحكم بحكم او لتثبت وتنقضى وتبرم . فالحكم بأن الضرب فعل لمزيد او ليس بفعل له وان المرض صفة له او ليس بصفة له شيء يصنعه المتكلم ودعوى يدعيها ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق او تكذيب او اعتراف او انكار وتصحيح او افساد فهو اعتراض على المتكلم وليس لللمة في ذلك بسبيل ولا منه في قليل ولا كثير . واذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد وحقيقة ومجاز واحتمال واستحالة فالمرجع فيه والوجه الى العقل المحض وليس لللمة فيه حظ ، فلا تحلى ولا تمر ، والعربى فيه كالمعجب والمعجب كالتركي ، لأن قضايا العقول من التواعد والأصس التي ينفي غيرها عليها والأصول التي يرد ما سواها اليها . انتهى .

وقال في موضع آخر منه : متى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللفظ ، وذلك ان الأوصاف اللاحقة للأجمل من حيث هي جل لا يصح ردها الى اللفظ ولا وجه لنسبتها الى واضعها ، لان التأليف هو اسناد فعل الى اسم اذ اسم الى اسم ، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم ، فلا يصير ضرب خبراً عن زيد بوضع اللفظ بل بمن قصد اثبات الضرب فعلاً . وهكذا ليضرب زيد لا يكون امراً لزيد باللفظ ، ولا اضرب امراً للرجل الذي تخطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللفظ ، بل بك ايها المتكلم .

(وانما الذي يعود الى الواضع) اي واضع اللفظ (انه) اي ضرب (لاثبات الضرب دون الخروج) اي ليس لاثبات الخروج (وفي الزمان الماضي) اي انه لاثباته في زمان ماضٍ (دون المستقبل) اي ليس لاثباته في زمان مستقبل .

فاما تعيين من يثبت له ، فيتعلق بمن اراد ذلك من المحبرين والمحبرين من ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد ، والدعاوى صادرة كانت تلك الدعاوى او كاذبة وبجرات على صحتها او مزالة عن مكانها من الحقيقة وجهتها ومطلقة بحسب ما تأذن فيه للعقول وترسمه او معدولا بها عن مراسمها نظماً لها في ملك التخيل وسلوكها بها في مذهب التأويل . انتهى كلامه مع الاشارة الى ما اقتبس منه التفنناني .

(فالاسناد ينسب الى العقل بلا واسطة ، والكلام ينسب اليه) اي الى العقل (باعتبار ان اسناده) الذي هو جزء منه (ينسب الى العقل) فال مقام من قبيل اثبات ما للجزء للكل . فتأمل جيداً .

(فان قيل : ام لم يذكر) المصنف (بحث الحقيقة والمجاز العقلين

في علم البيان كما فعله صاحب المفتاح ومن تبعه ؟) .
 (قلنا : قد رُغم انه) اى يبحث الحقيقة والمجاز العقليين (داخل
 في تعريف علم المعاني ، وكأنه) اى ما زعمه (مبنى على انه) البحث
 (من الأحوال المذكورة في التعريف ، كالتأكيد والتجريد عن المؤكدات .
 وفيه نظر ، لأن علم المعاني) كما تقدم هناك (انما يبحث عن الأحوال
 المذكورة من حيث انما يطابق بها اللفظ ، مقتضى الحال ، وظاهر ان
 البحث في الحقيقة والمجاز العقليين ليس من هذه الحيشة ، ولا يكون
 داخلاً في علم المعاني) لعدم تلك الحيشة في ذلك البحث (والا) اى
 وان لم يعتبر تلك الحيشة فيما يبحث في علم المعاني (فالحقيقة والمجاز
 اللفظيان من أحوال المسند والمسند اليه) فهو أولى ما نذكر في علم
 المعاني ، والحق - كما قاله بعض المحققين - ان ذكر بحث الحقيقة والمجاز
 العقليين انما هو على طريق الاستطراد .
 (وهى ، اى) الاسناد المحسمى : (الحقيقة العقلية) ولذا أنشئ الضمير
 (اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل) واسم (المفعول والصمة
 المشبهة واسم التفضيل والظرف ، واحترز بهذا) اى بقوله « اسناد الفعل
 او معناه » (هما) اى عن اسناد (لا يكون المسند فيه) اى في ذلك
 الاسناد (فعلاً او معناه ، كقولنا الحيوان جسم) وكقولنا « زيد اسنان »
 (الى ما ، اى شيء هو ، اى الفعل او معناه له ، اى لذلك الشيء كالفاعل
 فيما بنى له نحو « ضرب زيد عمرو » والمفعول به فيما بنى له نحو « ضرب عمرو »
 فان الضاموية في المثال الأول (لزيد) لأنه ضارب حقيقة (والمضروبية)
 في المثال الثانى (لعمرو) لأنه مضروب حقيقة (بخلاف « نهاره صائم »)

فان اسناد صائم الى الميا ليس بحقيقة عقلية (فان الصوم ليس للنهار)
حقيقة ، لأن النهار ليس صائم بل هو زمان وقع فيه الصوم ، والصائم
هو زيد مثلاً .

ولا بد هنا من ذكر نقطة ذكرها بعض المحققين ، وهذا بصيا ، ثم ان
التعريف شاملاً لما ذكرناه ، لأنه يقدم فيه ان الاثبات كان قبل النفي ،
فيصدق على قولنا « ما زيد قائم » ان فيه اسناد القيام في التقدير لمن
هو له وهو زيد - انتهى

(عند المنكلم) هذا الطرف (متعلق بالطرف) قبله (اعني له)
اي متعلق بماملة المقدم المذكور في قول ابن مالك :

واخبروا طرف او بحرف حر ماوين معنى كائن او استقر
فلا يرد ان الطرف لا يتعلق بمثل ذلك ، لأن ذلك حيث كان الطرف
لحواً ، واما اذا كان مستقراً فلا مانع من ذلك ، لاستقرار معنى العامل
فيه حيثئذ ، كما هو الظاهر من كلام ابن هشام ، وهذا يصح لا بد
من تعلقيهما - اي الطرف والجار والمفعول - بالفعل او ما يشبهه او ما
اول بما يشبهه او ما يشير الى معناه ، فان لم يكن شيء من هذه
الأربعة موجوداً قدوة - انتهى .

وليعلم ان الاسناد على اربعة اقسام : الاول ما يطابق الواقع
والاعتقاد معاً ، والثاني ما يطابق الواقع فقط ، والثالث ما يطابق الاعتقاد
دون الواقع ، والرابع ما لا يطابق شيئاً منهما . والمتبادر من قوله
حوله الاول .

(وهذا) اي قوله عند المنكلم (ليدخل فيه) اي ليدخل في
التعريف الثالث ، وهو (ما يطابق الاعتقاد دون الواقع لكن بقي

خارجاً عنه) أى من التعريف الثانى والرابع ، وهما المراد بقوله
(ما لا يطابق الاعتقاد سواء يطابق الواقع) وهو الثانى (ام لا)
يطابق الواقع ايضاً ، أى لا يطابق شيئاً منها وهو الرابع (فأدرجه)
أى ما بقي خارجاً ، أى الثانى والرابع (بقوله فى الظاهر ، وهو)
أى هذا الطرف (ايضاً متعلق بالطرف المذكور) أى له (أى)
استناد الفعل او معناه (الى ما يكون الفعل او معناه له عند المنكلم فيما
يهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر حاله ، وذلك بأن لا ينسب
قربة على انه) أى ما استند اليه الفعل او معناه (غير ما هو له فى
اعتقاده) أى المنكلم .

ومعنى كونه (أى الفعل او معناه) له ان معناه (أى الفعل او
معناه) قائم به ووصف له وحقه ان يستند اليه ، سواء كان (الفعل او
معناه) مخلوقاً ام لم يزل ، وسواء كان صادراً عنه (أى ممن هو له
(باحتماله كضرب ام لا كعرض ومات)

هذا ولكن الأحسن ما ذكره به من افاضل المعشيين عند قول ابن
الحاجب فى تعريف الفاعل « هو ما استند اليه الفعل او شبهه على جهة
قيامه به » وهذا نصه وانما قال المصنف « على جهة قيامه به » وام
يقل قائماً به ليدخل فيه الفاعل الذى لا يقوم به الفعل حقيقة ، نحو
« قرب زيد » و « مات زيد » و « لم يقم زيد » ، فان القرب امر
إضافى اعتبارى ليس موحوداً فى الخارج ، والموت امر عدمى فليس
لهما قيام حقيقى بالفاعل لكنهما استندا الى على طريقة استناد الفعل
الى فاعله ، وهى صيغة المعلوم ، فهما مستندان الى الفاعل على جهة
القيام ، أى على صورته وطريقته . انتهى وليكن هذا على ذكر ملك

يفيدك عنقريب في الجواب من الاشكال الثاني الوارد على تعريف
المستف .

واما كون الفعل مخلوقاً لله فالمراد به - على ما قيل - ما اسند
اليه تعالى عرفاً كالموت والحياة ، وكونه مخلوقاً لغيره فالمراد به ما اسند
الى غيره تعالى عرفاً كالضرب والقتل ، وان كان الكل فضلاً له تعالى
عند بعض على ما بيناه في اللام في « الحمد لله » من مذهب المعتزلة
والاشاعرة .

(ولا يشترط) في كون الاسناد حقيقة (صحة حمله) اي المسند
(عليه) لاي على من حوله (والا لنخرج ما يكون المسند فيه مصدراً)
نحو « اعجبني ضرب زيد امرأة » فان اسناد ضرب الى زيد حقيقة مع
انه غير معمول عليه - فنأمل -

(فقد دخل فيه) اي في تعريف الحقيقة العقلية جميع الاقسام
الاربعة ، اعني (ما يطابق الواقع كقول المؤمن « انبت الله البقل »
وما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل « انبت الربيع البقل »)
ومنه قوله تعالى حكاية عن الكفار « وما يهلكنا الا الدهر » لقوله تعالى
« ان هم الا يظنون » .

(وما يطابق الواقع فقط ، كمقول المعتزلي) وقد بينا مذهب في
الموضع المذكور (لان لا يعرف حاله وهو يخفيها) اي حاله (منه)
اي ممن لا يعرف حاله (خلق الله تعالى الأفعال كلها ، فان اسناد
خلق الأفعال الى الله اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر وان لم
يكن كذلك في الحقيقة) لما بينا من مذهب هناك (وهذا المثال غير
مذكور في المتن) اي في كلام الخطيب .

(وما لا يطابق شيئاً منهما) أى الواقع والاعتقاد معاً (نحو قولك)
 أيها الكاذب (« جاء زيد » وانت ، أى والحال أنك) أيها الكاذب
 (خاصة تعلم أنه لم يجرى دون المخاطب) والسامع (فهذا) المثال
 مقيداً بما ذكر (أيضاً اسناد إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر ،
 لأن الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف إرادته) التى هى تعنى كذبه
 لغرض له في ذلك .

(وقوله « وانت تعلم » بتقديم المسند إليه احتراز عما اذا كان
 المخاطب أيضاً عالماً بأنه) أى زيد (لم يجرى ، فانه) أى قولك
 حينئذ (لا يتعين كونه حقيقة ، بل ينقسم إلى قسمين : احدهما ان
 يكون المخاطب مع غلمه بأنه لم يجرى عالماً بأن المتكلم يعلم أنه لم
 يجرى ، والثاني ان لا يكون عالماً به) أى بأن المتكلم يعلم أنه لم يجرى .
 (والاول لا يكون اسناداً إلى ما هو له عند المتكلم لا في الحقيقة)
 لأن المتكلم يعلم ان المجبىء لم يسند إلى ما هو له ، لأنه يعلم ان زيدا
 لم يجرى (ولا في الظاهر ، لوجود القرينة الصارفة) عن كون الاسناد
 إلى ما هو له ، وهي علم المخاطب بأن المتكلم أيضاً يعلم بأن زيدا لم
 يجرى (فلا يكون) القول المذكور (حقيقة عقلية ، بل ان كان)
 الاسناد إلى زيد (لملاية) أى مشابهة بينه وبين الفاعل الحقيقي
 للمجبرى او علاقة اخرى ، فعينئذ (يكون مجازاً ، والا) أى وان
 لم يكن الاسناد لملاية بينهما (فهو) أى القول المذكور (من قبيل
 ما) أى قلم (لا يستدبه ولا يمد في الحقيقة ولا في المجاز بل ينسب
 قائله إلى ما يكره) كأن يقال له انت كذاب قليل الحياء بهي او
 مجنون (كما صرح به) أى بأن ينسب قائله إلى ما يكره (في المفتاح)

حيث قال : ومن حق هذا المجاز الحكمي ان يكون فيه للمسند اليه المذكور نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المترك ، فانه لا يرتكب الا لذلك . الى ان قال : فان لم يكن هذا التشبه بين المذكور والمترك ، كما لو قلت : انبت الربيع البقل وروى شفي الدواء المريض ، نسبت الى ما فكره . انتهى .

(بخلاف) القسم (الثاني) فانه يعد من الحقيقة ، لانه داخل في قوله في الظاهر (فان المخاطب لما لم يعلم ان المتكلم عالم بأنه لم يجيء ينهم) المخاطب حيثئذ (من ظاهره) اي المتكلم (انه) اي اسناد المجيء الى زيد (اسناد الى ما هو له عنده) اي عند المتكلم (بناء على) جهل او (سهو او نسيان) وقد مر الفرق بينهما عند قوله : فان قيل كثيراً ما نسمع خبراً ، راجعاً ، فراجع ان شئت

(و) ان قلت : لمن المقرر عند القوم انه لا يجوز للمتأخر العدول عن تعريف المتقدم ، الا اذا كان فيما لا يصح وقوه في التعريف ، كما اثير اليه في شرح الكافية عند قول ابن الحاجب : فالمعرب المركب الذي لم يشبه مبنى الأصل ، مما وجه عدول الخطيب عن تعريف صاحب المفتاح .

قلت : (انما عدل عن تعريف صاحب المفتاح وهو) بتخير ما (ان الحقيقة العقلية هي الكلام المناد به ما عند المتكلم من الحكم فيه) اي في الكلام (لأمر) ثلاثة :

(الاول : انه) اي صاحب المفتاح (جعلها) اي الحقيقة العقلية (صفة للكلام ، والمصنف صفة للاستاد) وقد تقدم ما في كلام المفتاح من الفساد عند قوله : ثم الاستاد منه حقيقة عقلية .

(و) الأمر (الثاني . انه) اى تعريف صاحب المفتاح (غير مطرد)
 اى غير مافع للاغيار (لصدقه) بمصومه وعدم تقييده بكون المسند
 فعلا او معناه (على ما) اى على اسناد (ليس المسند فيه فعلا او ما
 في معناه نحو « الانسان جسم ») او « الحيوان جسم » (مع انه لا
 يسمى) عند القوم (حقيقة ولا مجازاً) كما تقدم هـ
 (وحوايه . منح انه) اى اسناد ليس المسند فيه فعلا او ما في
 معناه كالمثالين (لا يسمى حقيقة ، وكعكاك) في صحة هذا المصع موم
 (قول الشيخ عبد القاهر) وقد مر آنفاً (انها) اى الحقيقة العقلية
 (كل جملة وضعها على ان المحكم المعاد بها على ما هو عليه في
 العقل واقع موقعه) ألا ترى ان موم قوله « كل جملة » يشمل المثالين
 ونحوهما بما ليس المسند فيه فعلا لوجهاً في معناه (فتعريف المصنف
 هـر منمكس) اى غير جامع (لخروجه) اى لخروجه ما ليس المسند
 فيه فعلا او ما في معناه وهو المثالين .

(الثالث) من الأمور : (انه) اى تعريف صاحب المفتاح (غير
 منمكس) اى غير جامع (لعدم صدقه على) قسدين من الاقسام
 الوجيهة ، اعنى (ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا) وقد مر
 مثالهما (لأنه ترك التقييد بقولنا في الظاهر) وقد تقدم انهما دخلا
 في التعريف بذلك .

(والاعتذار عنه) اى عن ترك التقييد بذاك (بأنه) اى صاحب
 المفتاح (انما تركه) اى التقييد (مع كونه) اى التقييد (مراداً)
 لادخال هذين التسمين (اعتماداً على انه) اى التقييد بذلك (يفهم مما
 ذكره في تعريف المجاز) العقلى (اولاً) وهذا نصه : المجاز العقلى

هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول افادة للخلاف لا بوساطة وضع . انتهى ، فانه يفهم من ذكر قيد التأول في هذا التعريف انه لا تأول في تعريف الحقيقة لتقابلهما ، والمراد من التأول كما يأتي عن قريب ان ينصب المتكلم قرينة صارعة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له . وبعبارة اخرى ينصب قرينة على ان المراد خلاف ظاهر الكلام . فاذا لم يكن في كلامه تأول . اى قرينة . على ان المراد خلاف ظاهره معهم من الكلام انه على وفق اعتقاده في الظاهر ، هذا هو الاعتذار لكنه . اى هذا الاعتذار . (بما لا يلتفت اليه في التعريفات) لان المراد منها . اى التعريفات . البيان والايضاح والاعتقاد على ما ذكر في غير ما يوحى الابهام والضعف . فلا يفيد الاعتذار المذكور . (بل جوابه) اى جواب الامر الثالث : (اما لا تسلم عدم صدقه) اى تعريف صاحب المفتاح (على ما ذكر) اى على ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا (فان قوله) اى صاحب المفتاح (هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم اعم من ان يكون عند المتكلم في الحقيقة) اى واقعاً (او) يكون عند المتكلم (في الظاهر ، بل دلالة) اى دلالة عند المتكلم (على الثاني) اى في الظاهر (اظهر لعدم الاطلاع على السرائر) الا الله تعالى المطلع على الخفيات والضمائر : (ولقائل ان يقول . تعريف المصنف غير مطرد) اى غير مانع (ولا منعكس) اى ولا جامع . (أما الاول) اى كونه غير مطرد (فلصدقه على نحو قولها) اى الحناء الشاعرة المعروفة :

وما عجول على بوتحن له لها حنينان اعلان واسرار
ترقع ما رتعت حتى اذا ادكرت (فانما هي اقبال ولديار)

(بما وصف الفاعل او المفعول بالمصدر ، فانه مجاز ، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز وقال) ما حاصله : (لم ترد) النخسة (بالاقبال والادبار غير معناه) المصدري ، بأن يراد بهما المقبل والمدبر (حتى يكون المجاز في الكلمة ، وانما المجاز في) اسادهما الى ضمير الناقه مبالغة ، اي في (جلستها) اي الناقه (لكثرة ما تقبل وتدبر) اي لكثرة الاقبال والادبار (كأنها) اي الناقه (تجسدت من الاقبال والادبار) اي كأنها سارت نفس الاقبال والادبار

(وليس ايضاً على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا) اي علماء النحو (يذكرونه منه) ويسمونه بالمجاز في الحذف (اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مفسول) اي حال عن المرايا والخصوصيات ، كالشيء المختوش الذي يغسل فذهبت نقوشه المحسنة (وكلام عامي مرذول) وهذا القسم من الكلام (لا مسأخ له) اي لا طريق له ، اي لا جواب له (عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعاني) اي العالم بأنساب المعاني من حيث الصاحبة والبلاغة ، والناء في نسابة لتأكيد المبالغة .

(ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جرى على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة) اي لم يقصد كأنها تجسدت من الاقبال والادبار (لكن حقه ان يجاء بلفظ الذات) فيقال ذات اقبال وذات ادبار (لانه) اي لفظ الذات (مراد) في اثناء الكلام .

(وجوابه) اي جواب عدم الاطراد وكون قولها مجازاً مستشهداً بنص الشيخ على ذلك : (ان لفظ في التعريف) اي في تعريف المصنف

(عبارة عن الملابس) بدليل قوله فيما يأتي : وله ملابس شتى
يلابس العاقل او المفعول ، الخ ، فمعنى الاستار الى ما هو له الاستار
الى ملابس هو له (اى الى فاعل او مفعول به هو له ، على ما صرح)
المصنف (به فيما سيحيى ، وهذا) اى الاستار في قولها انما هي اقبال
واردبار (استار الى المبتدأ) وذلك واضح (والاسناد الى المبتدأ عنده)
اى المصنف (ليس بتحقيق ولا مجاز) كما اذا لم يكن المسند فعلا او
ما في معناه ، وسيحيى لهذا زيادة تحقيق في تعريف المجاز

(واما الثامى) اى كون تعريف المصنف غير معكس (فاعلم
صدقه) اى تعريف المصنف (على نحو : ما قام زيد ، وما ضرب
محمود ، من المنعيات ، فان اسناد القيام والضرب ليس الى ما هو له لا
في الحقيقة (والواقع . اذ ليس لزيد قيام يكون هو له (ولا في الظاهر)
اذ لا يدل الكلام المنفى على ثبوت القيام لزيد موجه من الوجوه واد
بضرب من التأويل . فلا يكون زيد من هو له موجه من الوجوه
ولو تأويلا .

(وان اريد ان اسناد القيام والضرب المنعيتين) اى عدم القيام وعدم
الضرب (الى ما هو له) حتى يصدق التعريف على نحو المثالين من
المنعيات (فقد دخل حيث قد في التعريف) اى في تعريف الحقيقة العقلية
(من المجاز العقلي ما هو منفي نحو : ما صام يومى ، وما نام ليلى)
اذ فيهما ايضاً اسناد الصيام والنوم المنعيتين الى ما هو له ، اى الى اليوم
والليل (قال الشاعر) :

لقد لفتنى يا ام غيلان في الحرى (فتمت وما ليل المطلى بئام)
فيلزم حيث ان لا يكون تعريف الحقيقة العقلية مطرداً ، اى ما بها

(وحاصل الاشكال) الثانى : (ان الاسناد اهم من ان يكون على جهة الاثبات او النفى واثبات الفعل لما هو له معناه ظاهر) وصحيح لا غبار عليه (فما معنى نفى الفعل) او ما في معناه (مما هو له عند المتكلم في الظاهر) بل لا معنى لنفى الفعل او ما في معناه مما هو له ، لأنه بظاهره - يؤدي الى التناقض ، لأن نفى شيء عن شيء معناه انه ليس له ، فكيف يقال انه له ؟ وبعبارة اخرى : نفى القيام عن زيد معناه ان القيام ليس لزيد ، فكيف يقال في نحو « ما قام زيد » ان القيام اسند الى ما هو له ، حل هذا الاتهامات وتناقض ؟

(وجوابه : ان معناه) اى معنى نفى الفعل مما هو له (انه لو اعتبر الكلام مجرداً عن النفى وادى بصورة ، لاثبات لكان اسناداً الى ما هو له ، لأن النفى مخرج الاثبات ، فالاسناد في « ما قام زيد » الى ما هو له فيكون حقيقة ، وكذا إذا نفيت « قلت » « ما قام زيد » بخلاف الاسناد في نحو « صام نهاري » فانه اسناد الى غير ما هو له ، فيكون مجازاً سواء اثبت ام نفى ، وكذا الكلام في سائر الانشاءات ، مثل « ابارك صائم » و « ليت نهاري صائم » وما اشبه ذلك) فان الكلام في الانشاء ايضاً لو اعتبر مجرداً عن اداة الانشاء وادى بصورة الاثبات لكان اسناداً الى ما هو له ، لأن الانشاء مخرج الاحبار (فليتأمل) جيداً

(ومنه) اى من الاسناد (مجاز عقلى) اى منسوب الى العقل ، وانما سمي بذلك لأن التصرف فيه ونقل الاسناد عن موضعه الأصلي - اعنى من هو له - الى غيره اسما هو بحكم العقل ، اى عقل المتكلم وقصد لا الوضع واللفظ .

قال الفيض في اسرار البلاغة : اعلم ان المجاز على ضربين : مجاز من

طريق اللغة ، ومجاز من طريق المبنى والمعقول ، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز في النعمة والاسد مجاز في الانسان ، وكل ما ليس بالسبع المعروف كان حكماً اجريءاً على ما جرى عليه من طريق اللغة ، لأننا اردنا ان المتكلم قد حاز باللفظة اصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة ، وواقعها على غير ذلك إما تشبيهاً وإما أصلاً ومناسبة بين ما نقلها اليه وما نقلها عنه ، ومعنى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك ان الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي محل لا يصح ردها الى اللمعة ، ولا وجه لنسبتها الى واضعها ، لأن التأليف هو استناد فعل الى اسم ، او اسم الى اسم وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم .

الى ان قال . وهما فكتة جامعتان ، وحى ان المحار في مقابلة الحقيقة ، فما كان طريقاً في احدهما من لغة أو عقل فهو طريق في الآخر ، ولست تشك في ان طريق كون الأسد حقيقة في السبع اللمعة دون العقل ، وإذا كانت لللمعة طريقاً للحقيقة فيه وجب ان تكون هي ايضاً الطريق في كونه مجازاً في التشبيه بالسمع اذ انت احريت اسم الاسد عليه فقلت « رأيت اسداً » تريد رجلاً لا تميزه عن الاسد في بسانته واقدامه وبطشه ، وكذلك اذا علمت ان طريق الحقيقة في اثبات العقل للشيء هو العقل ، ينبغي ان تعلم انه ايضاً الطريق الى المجاز فيه ، فكما ان العقل هو الذي ذلك حين قلت « فعل الحى القادر » انك لم تتجاوز وانك واضح قدمك على محض الحقيقة كذلك ينبغي ان يكون هو الدال والمقتضى اذا قلت « فعل الربيع » انك قد تجورت وزلت عن الحقيقة فاعرفه . انتهى .

(و) قد (يسمى مجازاً حكماً) أى منسوباً إلى الحكم بمعنى الإدراك لتعلق الحكم ، أى الإدراك بالمجاز ، فهو من نسبة المتعلق - بالفتح - إلى المتعلق - بالكسر - (و) قد يسمى (مجازاً في الإثبات) وذلك ظاهر .

فإن قلت : التقييد بالإثبات لا وجه له ، لجريان هذا المجاز في النفي أيضاً .

قلت : التقييد بالإثبات لأشرفيته ، ولما تقدم آنفاً من أن الإثبات أصل والنفي فرع له ، وكذلك الجواب عن المجاز في الاسماء ولو لم يكن فيه إثبات ، لو لأن المراد بالإثبات مطلق الانتساب والانصاف ، اذ في كل من الإثبات والنفي انتساب وانصاف .

(و) قد يسمى (اسماً مجازياً) أى اسماً منسوباً إلى المجاز ، وهذا أيضاً ظاهر .

وإن قلت : فيه نسبة الشيء إلى نفسه ، لأن هذا المجاز هو الأستاذ . قلت : نعم لكنه من نسبة الخاص إلى العام ، لأن المجاز بصومه يشمل المفرد أيضاً ، فالمعنى أن هذا الأستاذ منسوب إلى مطلق المجاز لأنه فرد من أفراد .

فإن قلت : إن هذا المجاز على ما يأتي من قوله « فإن قيل كثيراً ما ، الخ » لا يختص بالأستاذ ، أعني النسبة التامة ، بل يجري في الناقصة أيضاً ، فهذه التسمية توهم الاختصاص بالتامة ، وهو خلاف الواقع . قلت : إن المراد بالأستاذ - كما يأتي هناك - مطلق النسبة تامة كانت أو ناقصة ، وذلك من باب ذكر الخاص وإرادة العام ، وقد يقال إن الاختصار في التسمية على الأستاذ للأشرفية .

(هو) أى المجاز العقلى (استاده . أى اسناد الفعل أو معناه .
 إلى ملابس) أى إلى معمول ، أى شئ بينه وبين الفعل أو ما فى معناه
 ملايسة وارتباط ، ويجوز فيه فتح لناه وكسرهما لأن الملايسة من الطرفين ،
 لكن المناسب لقوله « يلبس العاقل » الفتح ، وكذا قوله « ملابسات »
 فتأمل (له) أى إلى معمول له (غير ما) أى غير معمول (هو) أى
 العمل أو ما فى معناه (له) أى لذلك المعمول .

ومن توضيحنا يظهر المراد من قوله (أى غير الملابس الذى
 يكون ذلك الفعل أو) ما فى (معناه له . يعنى غير العاقل فيما بنى
 للفاعل) أى العمل المعلوم واسم العاقل وما يلحق بهما (وغير المفعول
 فيما بنى للمعمول) أى العمل المجعول واسم المعمول وما يلحق بها
 وأما قوله : (بتأويل) فهو ظرف (متعلق باستاده) لأنه مصدر
 والمصادر لا مانع فيها من تعلق الظرف بها (وحقيقة) التأويل وحالته
 ما اثار اليه الطريقتى بحيث قال : التأويل ارجاع الكلام وسره من
 معناه الظاهرى إلى معنى اخرى منه ، مأخوذ من آل يؤول اذا رجع
 وصار اليه . انتهى

فتمحصل من كلامه ان التأويل عبارة عن صرف الكلام وارجاعه
 عن معناه المنسب منه فى اللغة إلى غير ذلك المعنى بواسطة القرينة ،
 فانصح ان حقيقة (قولك « تأولت الشئ » انك تطلبت ما يؤول اليه من
 الحقيقة) أى المعنى المجازى الذى هو المراد من الكلام حقيقة بالقرينة
 (أو الموضع الذى يؤول اليه من العقل) أى المكان الذى يرجع اليه
 معنى الكلام ناشئاً من العقل ، بأن يكون المعنى مرضياً للعقل ، كما
 يأتى فى اقدمنى بذلك حق لى على فلان وكسى الحليفة الكعبة (لأن

اولت وتأولت فعلت وتفعلت (يعنى ان الأول من باب التفعيل والثانى من باب التفعّل ، وكرر واحد منهما مشتق (من آل الأمر الى كذا يؤول ، اي انتهى اليه) اي رجع (والمآل المرجع كذا في دلائل الاحجاز ، وحاصله) اي حاصل ما في دلائل الاحجاز وكذلك ما ذكرناه : (ان تنصب قرينة صادرة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له) ويأتى اقسام القرينة عة قريب

(وقد اشار) المصنف (الى تفسير التعرير) وتوضيحهما (بقوله - وله - اي للفعل) اورد على تعبيره الضمير بالعمل فقط بأنه ان اراد بالفعل معناه الاصطلاحى ولم يلحق به معنى الفعل ورد عليه ان التمثيل « بعيشة اضيعة واخوانه لا ماسه » وان اراد الاكتفاء به لكونه اسلا ويكون المراد اى الفعل او ما في معناه اورد عليه ان معنى العمل يتناول المصدر ولا معنى لجمعه ملايساً لنفسه . على ان معنى العمل يتناول اسم التفضيل والظرف وهما لا يلابسانه ، اذ هما لا ينصانه .

ثم اجيب بأنه يمكن ان يختار الثانى ، اذ لا يلزم من القول بملايسة العمل او معناه للامور المذكورة ملايسة كل منها لكل منها ، بل التفضيل فيه هو كقول الى السامع العارف بقواعد النحو

وايضاً لا يلزم اتحاد الملابس والملابس ، لجواز أن يكونا متغايرين وان كانا مصدرين ، كما في قولك « اعجننى قتل الضرب » فتأمل جيداً (ملابسات) اي معمولات (شتى ، اي مختلفة) لفظة شتى (جمع شئت كمرىض ومرضى) فطبقت الصفة الموصوف ، وذلك لأن العمل او ما هو في معناه (يلبس الماعل) سواء كان مجرداً عن العوامل المزيدة نحو « قام زيد » ام لا نحو « كفى بالله شهيداً » ، والملايسة

والملازمة بينهما انما تكون لصدوره منه او قيامه به ، فان الفعل وما في معناه يحتاجان في وجودهما الى الفاعل والى المعاعيل الخمسة اذا كانا متعديين والى بعض منها اذا كانا لازمين .

(و) يلابس (المفعول به) لوقوعه عليه سواء كان بلا واسطه نحو « ضربت زيدا » او معها نحو « مررت بزيد » ، بخلاف ما في الجماعى حيث قال - والمراد بوقوع الفعل عليه تعلقه به بلا واسطه حرف جر ، فانهم يقولون في « ضربت زيدا » ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في « مررت بزيد » ان المرور واقع عليه بل متلبس به - انتهى .

والدليل على ما ذكرنا من التعميم امران احدهما ما ذكره بعض المحققين من المعنيين هناك من انه يقال في نحو « ذهبت بزيد » ان الازهاب واقع على زيد ، ولا فرق بين « ذهبت بزيد » و « اذهبت زيدا » ، فوقوع الفعل يشمل هذا التعلق - انتهى - وثانيهما ترك المصنف للمحار والمجرور ، وقلما يحلو الفعل وما في معناه من ملاستهما فتأمل جيداً .

(و) يلابس (المصدر) لكونه جزء من مفهومه ، كما قال في

الألفية :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من امن
فيلابسه - اى يلازمه - لدلالته عليه تضمناً (و) كذلك (الزمان)
لانه ايضاً جزء من مفهومه (و) يلابس (المكان والسبب) لأن ملاسته
لهما لازمة لوجوده كما اشرنا اليه آنفاً

(لم يتعرض للمفعول معه والحال ونحوهما) كالتدبير والمستثنى
(لأن الفعل) او ما في معناه (لا يسند اليها) ما دامت باقية على مدانيها
المقصودة منها ، كالمصاحبة في المفعول معه وبيان هيئة الفاعل او المفعول

في الحال والبيان والاخراج في التمييز والمستثنى على تمهيد ذكر في محله .
 (فاساده) اى الفعل او ما في معناه (الى الفاعل) الحقيقي (او
 الى المفعول به) الحقيقي (اذا كان) الفعل او ما في معناه (مبنياً
 له ، اى للفاعل او المفعول به ، يعنى ان استاده الى الفاعل) الحقيقي
 (اذا كان مبنياً له او الى المفعول به) الحقيقي (اذا كان مبنياً له)
 كل واحد من الاساتدين (حقيقة) حيث (فتقوله في تعريف الحقيقة
 ما هو له يشملها) اى يشمل الفاعل والمفعول الحقيقيين (كما مر من
 الأمثلة) اى امثلة الحقيقة لا للاستاد الى الفاعل او المفعول به اذ لم
 يذكر سابقاً مثال الاستاد الى المفعول به فتصير .

(واستاده) اى الفعل او ما في معناه (الى غيرهما . اى غير
 الفاعل .) الحقيقي (او المفعول به) الحقيقي (يعنى غير الفاعل في
 المبني للفاعل وغير المفعول به في المبني للمفعول للملابسة) اى لملاحظة
 الملابسة واعتبارها في نظر المتكلم (يعنى لأجل ان ذلك الغير) اى
 غير ما هو له (يشابه ما هو له في ملابسة العمل) وملابسته ، يعنى
 كما ان العمل لا يوجد بدون ما هو له كذلك لا يوجد بدون ذلك الغير
 (مجاز) عقلى (فقد استعير الاساد) اى استاد العمل او ما في معناه
 (بما هو له) اى من الفاعل او المفعول الذى هو ، اى العمل له (كما
 استعير للرجل) الشعاع (اسم الأسد) اى لفظ الأسد (لمشابهته)
 اى الرجل (اياه) اى الأسد (في الجرأة) والشجاعة .

فان قلت . اذا كانت علاقة هذا المجر المشابهة ولذلك استعير الاساد
 من المشبه به . اعنى الفاعل او المفعول به الحقيقيين . فيكون هذا
 المجاز استعارة اصطلاحية ، كما ان استعمال لفظ الأسد في الرجل

الشجاع لأجل المشابهة استعارة اصطلاحية .

قلت . (مجاز ولا استعارة) اصطلاحية (في شيء من طرفي الاسناد)
 اى لا يجب في طرفي الاسناد المجازى ان يكون معازراً او استعارة
 اصطلاحية دائماً كما يأتى بيانه عقريب ، ونفس الاسناد لا يمكن
 جملة معازراً واستعارة ، لأن المجاز والاستعارة الاصطلاحية لفظة استعملت
 في غير ما وضعت له بعلاقة والاسناد ليس بلفظ ، فليس الغرض من قوله
 " فقد استعير الاسناد " ما هو له لغيره لمشابهته اياه في الملائمة ، الخ ،
 ان المجاز العقلي استعارة اصطلاحية (وانما الغرض) من ذلك (تشبيه
 هذه الحالة) اى حالة ملاحظة المشابهة بين ذلك الغير وبين ما هو له
 في ملائمة الفعل (حال الاستعارة الاصطلاحية) من حيث ان في
 كل واحدة من الحالتين لو حطت المشابهة بين شيئين فاستعير من المشبه
 به شيء للمشبه ، ففى الاستعارة الاصطلاحية لوحظت المشابهة بين المعنى
 المعازى كالرجل الشجاع مثلاً والمعنى الحقيقي كالأسد مثلاً ، ثم استعير
 اسم الأسد للرجل الشجاع بعلاقة المشابهة ، وفيما نحن بصدده لوحظت
 المشابهة بين المسند اليه المجازى كالربيع مثلاً وبين المسند اليه الحقيقي
 كالقادر تعالى مثلاً ، ثم استعير الاسناد من المسند اليه الحقيقي للمسند
 اليه المجازى بعلاقة المشابهة فى تعلق وجود الفعل بكل منهما عادة ، وليس
 المراد من المشابهة فيما نحن بصدده المشابهة المصطلحة المؤداة بأداة
 التشبيه ، بل المراد امر اعلمارى اعتره المتكلم ولاحظه لأجل صحة اسناد
 الفعل او ما هو فى معناه الى غير ما هو له .

(كما قال) الشيخ (في دلائل الاعجاز ، ان تشبيه الربيع بالقادر

في تعلق وجود الفعل) يعنى الابات (به ليس هو التشبيه) المصطلح

(الذى يفاد بكأن والكاف ونحوهما) كالمثل والنظير والتشبيه ومشتقاتها
(وانما هو) اى تشبيه الربيع بالقدر (عبارة عن الجهة التى راعاها
المشكلم حين اعطى الربيع حكم القادر فى اسناد الفعل اليه ، وهو)
اى تشبيه الربيع بالقادر (مثل قولك شبه ما عيسى ، فرفع بها) اى بما
(الاسم ونسب بها الخبر ، فان الغرض) من هذا التشبيه ايضا ليس
التشبيه المصطلح الذى يفاد بكأن والكاف ونحوهما ، بل الغرض (به
تقدير) اى فرض واعتباره (قدره) اى فرضه واعتدوه (فى فهمهم)
اى المحويين (وجهة راعوها فى اعطاء ما حكم ليس فى العمل) وفى
بعض الأحكام الآخر (كقولهم « عيشة راضية » فيما بنى للفاعل)
يعنى راضية مبنى للفاعل (واسد الى المفعول به) اى الى الضمير
المستتر الراجع الى العيشة (اذ العيشة مرضية) فليس المراد اسناد
راضية الى العيشة ، كما يتوهم من لا خبرة له بأمثال هذه
المباحث الدقيقة ، لأن الاسناد الى المبتدأ واسطة بين الحقيقة والمجاز ،
وهكذا فى الأمثلة الآتية

فنحصل مما ذكرنا ان الشاهد فى اسناد راضية الى الضمير المستتر
الراجع الى العيشة ، لأنها جعلت فعلا وقد كان فى الأصل مفعولا بها
لأنها موصى بها ، والحاصل ان الموصى بها جعلت راضية ثم اسند ما
بنى للفاعل . اعنى راضية . اليها . وبعبارة اخرى : جعل المفعول معنى
فاعلا لفظا .

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب ، ولكنه ليس بالمرضى عند الجميع
قال فى خاتمة المصباح : السببة قد يكون مصاحا انما دوشى وليس
بسنة له ، فتجهى على فاعل نحو دارع وتابل وتاشب وتامر لصاحب

الدرج والنبل والنشأ والتمر ، وصه « عيشة راضية » . انتهى .

وقال في الكشاف في قوله تعالى « هو في عيشة راضية » ان راضية منسوبة الى الرضا كالدارع والنازل ، والنسبة نسبتان فسية بالحرف ونسبة بالصيغة ، او جعل الفعل لها مجازاً وهو لصاحبها . انتهى .

والنسبة بالصيغة يشير ابن مالك بقوله

ومع فاعل وفعال فعل في نسب اغنى عن البا فقبل

(وسيل مفهم في عكسه) اى فيما للمفعول واستند الى الفاعل (اد

المفهم اسم مفعول من افهمت الاء) بمعنى (امـ ثلاثه) فالمفهم هو

المملوء والسيل هو المائي (وقد استند) المبني للمفعول - اعنى المفهم

(الى الفاعل) اعنى الضمير المستتر فيه الراجع الى السيل وبعبارة

اخرى : جعل ما هو الفاعل في كالمسى ، اى في الاصل وهو السيل

نائماً عن الفاعل لفظاً (وشعر شاعر في) استند ما بنى للفاعل - اعنى

شاعر - الى الضمير الراجع الى (المصدر) اعنى الشعر (والاولى

ان يعمل بسحو جد جده) مما هو صريح في المصدرية كقوله .

سيف ذكر قومي اذا جد جدهم وفي الليلة الظلماء يفقد البدر

(لان الشعر) في المثال (وان كان على لفظ المصدر فهو بمعنى

المفعول لا بمعنى تأليف الشعر) حتى يكون مصدراً .

فهو نظير ما قاله محشى التهذيب في العكس المستوي ، وهذا نصه :

واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدرى المذكور كذلك يطلق على

التضحية الحاصلة من التبديل ، وذلك الاطلاق مجازى من قبيل اطلاق

اللفظ على المفعول والخلق على المخلوق - انتهى .

فالشعر في المثال بمعنى المشعور (فيكون) المثال (من قبيل

« عيشة راضية ») أى من قبيل ما بنى للناعل واسند الى المفعول به على حسب التبادر العرفي ، ولا أقل من الاحتمال بخلاف جد جده ، فانه ليس فيه هذا الاحتمال ، فعالمى فيه الاحتمال اولى بما فيه الاحتمال ، لما هو معروف عندهم من انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال - فتأمل .

(وحقيقته) أى حقيقة معنى المراد من المثال ونظائره (ما ذكره الامام المروفي ان من شأن العرب) أى دينهم وسجنتهم وحالهم (ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون البالبة في وضعه ما يتبعوه به تأكيداً وتمسيها على تناسله في معناه) أى في ماهيته وجنسه (ومن ذلك قولهم « ظل ظليل » (داهية دهياء) ودهواء « أى داهية عظيمة (وشعر شاعر) .

قال في المجمع - الداهية الغائبة العظيمة النازلة ، والمجمع الدواهي ، وهي فاعل من دها الأمر يدهاء اذا نزل به ، ودواهي الدهر عظيم نوبه ، وعن ابن السكيت دهيّة داهية دهياء ودهواء ايضاً وهي تأكيد بها ، وفي الخبر « كان رجلاً دهياء » أى فطناً جيد الرأي ، وفي الصحاح الدهي ساكنة الهاء الفخر وجودة الرأي - انتهى .

وبهذا المعنى ورد قولهم « دهاة العرب اربعة »

(فائدة) قال في المصباح : والشعر العربي هو النظم الموزون ، وحده ما تركب تركباً متعاضداً كن مقفى موزوناً مقسوداً به ذلك ، مما خلا من هذه القيود او من بعضها فلا يسمى شعراً ولا يسمى قائله شاعراً ، ولهذا ما ورد في الكتاب ان السنة موزوناً فليس بشعر لعدم القصد او النغمة ، وكذلك ما يجري على السنة بعض الناس من

غير قصد ، لأنه مأخوذ من شئت اذا فطمت وعلمت ، ومعنى شاعراً لمعلمته وعلمه به ، فاذا لم يقصده فكأنه لم يشعر به - انتهى .

وقال في المجمع : قوله « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » قال المفسر يعنى قول الشعر وصناعة الشعر ، أى ما إعطياه العلم بالشعر وما ينبغي له ان يقول الشعر من عنده ، معنى اذا كمثل بيت شعر جرى على لسانه مكسراً كما روى عن الحسن « ع » ان رسول الله « ص » كان يتمثل بهذا البيت « كفى الاسلام والشيب للمرء ناهياً » فقيل له : يا رسول الله انما قال كفى « الشيب والاسلام للمرء ناهياً » .

وعن عائشة قالت : كان رسول الله « ص » يتمثل ببيت اخى بنى قيس سبيدي لك الايام ما كنت جاهلاً « ويأتبك بالاحبار ما لم تزود » يقول « ص » « ويأتبك ما لم تزود بالاحبار » فيقال له ايس هكذا ، فيقول انه راسد ^{ساجد} .

قال المفسر وقيل معنى الآية « وما علمناه الشعر » تعليم القرآن وما ينبغي القرآن ان يكون شعراً ، من نظم له ليس بنظم الشعر ، وقد صح عنه « ص » انه كان يسمع الشعر ويحدث عنه ، وانه « ص » كان يقول « ان من الشعر لحكمة » وحكايته مع الحسن بن ثابت مشهورة . وفي الحديث وقد سئل من اشعر الشعراء ؟ فقال « ص » ان القوم لم يجزوا في حلية تعرف العاية عند قصبتها ، فان كان ولا بد فالحللك الصليل « يعنى امرأ القيس ، ساء ضليلاً لأنه صل من طريق الهداية » وفي القاموس هو سلمان بن حجر - انتهى كلام مجمع البحرين .

(ونهاره صائم في) اسناد ما ينسب للفاعل الى (الزمان) لمشايبته للفاعل الحقيقي في ملابسة لكل منهما (ونهر جار في) اسناد ما ينسب

للفاعل الى (المكان) اي النهر ، اي الحفرة التي يكون الماء فيها
(وبني الأمير المدينة في) اسناد ما بني للفاعل الى (السبب الآخر)
اي الأمير ، لأن البناء فعل العلة والأمير سبب و أمر (وصر به التأديب في)
اسناد ما بني للفاعل الى (السبب العائلي) لأن العلة الفاعلية للمصرب
وسببه التأديب ، وهو مشابه للفاعل الحقيقي في توقع وجود الفعل عليه
(ومثله يوم يقوم الحساب ، اي اهداه لأحله) فأسند يقوم الذي بني
للفاعل - اعني اهل الحساب - الى السبب الفاعلي - اعني الحساب -

والقرينة في جميع الأمثلة المذكورة الاستحالة العقلية ، وسيأتي
بيانها - اي الاستحالة العقلية - الا في السبب الآخر فان القرينة فيه
الاستحالة العادية ويأتي بيانها ايضاً ، وللملافة في الجميع الملازمة والملازمة
بمعنى مشابهة الفاعل المحاذي للفاعل المحملي في توقع الفعل بكل
منهما حسب ما اوضحناه ، فقد ير ولا يعمل

وسيأتي في بحث المحاذي العقلي نقل قوله « وله دلالات شتى »
الى آخر الأمثلة من الكشاف مع شيء زائد فانتظر

(و) اعلم انه (قد خرج من تعريفه) اي المصنف (الاسناد
المحاذي امران : احدهما وصف الفاعل او المفعول (المعنويين) بالمصدر)
والمراد من الوصف اثبات المصدر مطلقاً - سواء كان بطريق الوصف
الاصطلاحي (نحو : رجل عدل) ام لا نحو (دوايبها هي اقبال
وادبار) والمثالان كلاهما لوصف الفاعل المعنوي بالمصدر ، فلا تفعل
(على ما مر) بيان خروجهما في تحقيق تعريف الاسناد الحقيقي من
ان المراد من لفظ ما في التعريف عبارة عن الملايس - اي الفاعل او
المفعول اللغظيين - والمستداليه في المثالين ليس كذلك .

وأما وجه خروجهما عن تعريف الاسناد المجازي فلأن الاسناد فيهما ليس الى غير ما هو له ، وذلك واضح لا يحتاج الى البيان ، فلا يشملها تعريف الاسناد المجازي مع انها مجاز عقلي ، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز على ما تقدم كلامه مفصلاً .

وليعلم انه كان المقصود من البحث في هذا الأمر هناك عدم اطراد تعريف الحقيقة العقلية ، وهنا يكون المقصود منه عدم انعكاس تعريف المجاز العقلي ، فلا تكرار .

(و) الأمر (الثاني) من الأمرين اللذين خرجا من تعريفه للاسناد المجازي (وصف الشيء بوصف محدثه) أي بوصف موجد ذلك الشيء (صاحبه مثل : الكتاب الحكيم ، والأسلوب) أي الطريق (الحكيم) .

قال في المصباح : والأسلوب بضم اللهمزة الطريق والعن ، والحكيم مشتق من الحكمة ، وهي كما قال قبة ما تسمع صاحبها من اخلاقي الأردال .

وقال في المجمع : ومن اسمائه تدل الحكيم ، وهو القاضي ، فالحكيم فعيل بمعنى فاعل ، او هو الذي يحكم الأشياء ويقتنها ، فهو فعيل بمعنى فاعل ، او ذو الحكمة وهي معرفة افضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويقتنها حكيم . انتهى

وانما خرج ذلك (فان المبنى للفاعل) أي لفظ الحكيم الذي هو وصف لمحدث الكتاب والأسلوب (قد اسند) بالاسناد الناقص الوصفى (الي المفعول) أي الكتاب والأسلوب (لكن لا الى المفعول الذي يلابسه ذلك المسند) أي الحكيم ، فانه لا يقع الكتاب ولا الأسلوب

منهولا للفظ الحكيم ولا لشيء مما يشق من مادته ، فلا يقال مثلاً
حكم الكتاب على ان يكون الكتاب معولاً لحكم (بل) يلابسه ،
اي المفعول اى الكتاب والأسلوب (فعل آخر من افعاله) اى افعال
محدث المفعول وصاحبه (مثل انشأت الكتاب) او انشأت الأسلوب ،
فانه يصح وقوع الكتاب والأسلوب مفعولاً لأنشأت ، وهو فعل من افعال
محدث الكتاب والأسلوب وصاحبهما .

(و) اما قلنا حرج المثالان . اعنى الكتاب للحكيم والأسلوب
للحكيم . لأن (كلامه) اى تعريفه للأسناد المجازي (طاهر في ان
المفعول الذي يكون الاسناد اليه مجزأً يجب ان يكون مما يلابسه ذلك
المسند) اى الحكيم مثلاً لا فعل آخر من افعال محدث المفعول وصاحبه
- فتأمل جيداً ، فان المقام مما يتحيز فيه الافهام

(وكذا) خرج من تعريفه للأسناد المجازي (ما اسند) المبني
للفاعل (الى المصدر الذي يلابسه فعل آخر من افعال فاعله) وصاحبه
(نحو « الضلال البعيد » و « العذاب الأليم » ، فان البعيد انما هو)
الشخص (الضال) المتباعد عن الطريق ، لا المصدر - اعنى الضلال - (و)
كذلك (الأليم) بمعنى المأولم بما (هو المذهب) بشديد الانسان الخارج عن
طاعة الله الجليل (فوصف به) اى بكل واحد من السعيد والأليم (فعلمه)
اي فعل الشخص الضال والمذهب ، فيكون كل واحد من المثالين (مثل
جديده) في انه اسند المبني للفاعل الى المصدر ، لكن لا الى مصدر
نفسه بل الى مصدر آخر يلابسه فعل آخر من افعال فاعله ، فيقال
« ضل الفاسق ضلالاً وعذبه عذاباً » (كذا في الكشف ، وظاهر ان
هذا المصدر) اعنى الضلال والعذاب (ليس مما يلابسه ذلك المسند)

اي البعيد والأليم ، اي ليس دالك المصدران مصدرين لهذين المسندين
قال في الكشف في سورة ابراهيم : فان قلت فما معنى وصف
الضلال بالبعد ؟ قلت : هو من الاستناد المجازي ، والبعد في الحقيقة
للضلال ، لأنه هو الذي يتباعد عن الطريق ، فوصف به فعله كما تقول
جد جده .

وقال في سورة البقرة : يقال ألم هو أليم كوجع فهو وجيع ، ووصف
العذاب به نحو قوله (تحية بينهم ضرب وجيع) وهذا على طريقة
قولهم : حدث جد ، والألم في الحقيقة المؤلم كما ان الجدة للجدة . انتهى
وذكر المحقق تمام البيوت هكذا

اسم ربيعة الداعي السميع يؤرقى واصحابى محروغ
وسوق كتبة دلت لأخوى كان رعاها رأس ملبع
وخيل قد دلت لها بتخيل تحية بينهم ضرب وجيع
ثم قال : البيوت لعمر و بن معد يكره صاحب ربيعة اخت دريد بن الصمة ،
التمس منه رواها فأحابه ومطله ، وقيل ربيعة اسم موضع بعينه ،
والسميع المسمع على اسم المفعول او المسموع او المسمع على اسم الداعي او السامع
واسل فمبطل ان يكون بمعنى فاعل كعالمهم ، وكذا ما جاء بمعنى مفعول
كحريق وقتيل ، ويدر من الرباعي بمعنى مفعول اسم فاعل كوجع
وبمعنى مفعول اسم مفعول كسميع بمعنى مسمع اسم مفعول ، وكثر سماها
بمعنى مفاعل كجليل وشريك ، وسميع مبتدأ خبره يؤرقى ، اي هل
داعي للشوق من ربيعة يسهرنى والحال ان اصحابى نيام ، والاستفهام
للتعجب ، « وسوق كتبة » عطف على الداعي او على ضمير يؤرقى ، والكتبة
الجماعة المنظمة المنظمة ، ودلف دائماً من باب تعب مشى بتؤدة ، وقيل

تقدم واسرع كأن زحاما اي مقدورها ، والصليح الذي لاشر فيه ،
ولعله شيها بذلك الرأس في التجرد والامكشاف والظهور والتمام ، كما
يقال جيش اقرع وألف اقرع ، اي قام مجازاً ، وخيل اي واصحاب
خيل قد تقدمت لها بمنظها والتحية الدعاء بالحياة ، وأخير عنها بالضرب
الوجيع على سبيل التهكم ، وضمير « بينهم » المخيل بمعنى الجيش ،
وانتقل من ذكر ربانة الى الحرب لانه كان اغام على دريد في طلبها
- انتهى -

والمرض من نقل العاشية بطولها معرفة بحسب وزن فعيل بمعنى
معمل ، اي بمعنى اسم الفاعل من باب الافعال ، كما قلنا ان الأليم
بمعنى الخولم . وفي خاتمة المصباح تصريح بذلك فراجع ان شئت
(ويمكن الجواب عن (الأول) اي عن نحو « رجل عدل » و « اما
هي اقبال وادبار » (بأنه عدم ليس بمجاز ، كما انه ليس بحقيقة) كما
تقدم منه ذلك في بحث الحقيقة العقلية

وحاصل الجواب في المقامين ، ان قول الشيخ ليس حجة على المصنف
ادله رأي غير رأي الشيخ ، لأن الظاهر منه انه اختار ما ذهب اليه الرمخشري
من ان الاسناد الى المبتدأ ليس بحقيقة ولا بمجاز ، وذلك لأنه قال في
قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يجوز ان يستعار الاسناد في نفسه
من غير الله تعالى الله جل شأنه ، ويكون الختم مستنداً الى اسم الله على
سبيل المجاز وهو امير . تعالى ، في هذا أن الفعل ملازمات شتى
يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له ، فاستداده
الى الفاعل حقيقة ، وقد يستند الى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة
وذلك لمضاهاتها للفعل في ملازمة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في

جراته ، فيستعار له اسماء فيقال في المفعول به « عيشة راضية » و « ماء دافق »
وفي عكسه « سيل عقيم » وفي المصدر « شعر شاعر » و « ديل ذائل » وفي
الزمان « نهار سائم » و « ليلة قائم » وفي المكان « طريق سائر » و « نهر
جوار » و « أهل مكة يقولون » صلى المقام » وفي المسبب « بنى الأمير المدينة »
و « ناقة ضيوط وحلوب » قال الشاعر :

فلا تسأليني واسألني عن خلية قلبي إذا ردعا في القدر من يستعيرها
فكأبوا قعوداً ووقها يرقبونها وكانت فتاة النحي من يديرها
فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكامر ، إلا أن الله سبحانه لما
كان هو الذي أقدره . ومكنه اسد اليه النعم كما يستند الفعل إلى المسبب
- انتهى -

وقال في قوله تعالى ﴿ فِيمَا رُبِحْتُمْ ﴾ تجارهم ، فإن قلت : كيف اسد
الحمران إلى التجارة وهو لا يجارها ؟ قلت : هو من الاسناد المجازي ،
وهو أن يستند العمل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست
التجارة بالمشتريين - انتهى -

فالمفهوم من اقتضائه في الموضوعين على ذكر العمل أن الحقيقة والمجاز
من صفات اسناد العمل إلى ملابسه ، وألحق به ما هو في معناه لأنه في
معناه ، وبقي الاسناد إلى المبتدأ خارجاً عنهما .

قال بعض المحققين : وقد وجه هذا المذهب بأن العمل مشتدل على
النسبة ، فإن اعتبر أن النسبة نسبة في مكانها فسميت حقيقة أو في غير
مكانها فسميت مجازاً ، أما المشتق في نحو « زيد ضارب » فنسبته إلى صميره
يوصف بهما بخلاف نسبته إلى المبتدأ لكونها خارجة عنه ، وكذا الجملة
العملية في نحو « زيد يضرب » ، فإن النسبة بين أجزائها يوصف بهما دون

نسبتها الى المبتدأ لما ذكر ، والمصدر لقوة اقتضائه النسبة صار في حكم ما دخلت النسبة في مفهومه ، والنسبة التعليلية في الأفعال وما في معناها ملحقة بالاسنادية وان كانت خارجة من مدلولاتها - انتهى.

(و) يمكن الجواب (عن الثاني بأن الملائسة) أي ملايسة المسند لما اسند اليه (اعم من ان يكون بواسطة حرف او بدونها ، وهذه الصورة) أي الأمثلة المذكورة في الأمر الثاني (من قبيل الأول) أي من قبيل ما يكون بواسطة حرف (اد لأصل هو حكيم في أسلوبه وكتابه وبعيد وأليم في ضلاله وعذابه ، فتكون) جميع هذه الصور (مما ينشأ للفاعل واسند الى المفعول بواسطة حرف) فتكون مما يلائسه نفس هذا المسند لأفعل آخر من أفعال فاعله (فتأمل) جيداً (وقس عليه نظامه) مما اسند فيه المبني للفاعل الى المفعول ، لكن لا الى المفعول الذي يلائسه ذلك المسند بل فعل آخر من أفعال فاعله.

(والمعترض عند صاحب الكشاف) غير ما هو المعترض عند الجمهور ومنهم المستدق ، فإن المعترض عندهم - كما يظهر من قوله في المتن - وهو اسناده الى ملايس له غير ما هو له ، ملايسة الفاعل المجازي للفعل او ما هو في معناه ، ولأجل ذلك ورد عليهم النقض بالصور المذكورة ، فاحتاجوا في النقض عنه الى تعميم الملايسة بحيث تشمل ما هو بواسطة حرف على ما احاط به الشارح ، وأما صاحب الكشاف فالمعترض هذه (تلبس ما اسند اليه الفاعل) أي تلبس الفاعل المجازي (بفاعله الحقيقي) مطلقاً أي سواء تلبس ذلك الفاعل المجازي بالفعل او ما هو في معناه أم لا (لأنه) أي صاحب الكشاف (قال) كما نقلناه عنه آنفاً . ان (المجاز العقلی ان يسند الفعل) او ما هو في معناه (الى شيء) يلبس بالذي

هو له كتمليس التجارة) وهي فاعل مجازي (بالمشتريين) الذين هم الفاعل الحقيقي للربح (في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم ») لأن الربح قائم بهم والتجارة سبب له ، والملايسة بين المشتريين والتجارة واضحة لاحتياج الى البيان ، فعملي مذهبه لا يرد عليه نقص بالصور المذكورة حتى يحتاج الى النفسى عنه . لأن الملايسة المعتبرة عنده ، ووجوده فيها ، اذ الفاعل المجازي - اعنى الضمير المستتر في الحكميم الراجع الى الكتاب والاسلوب متمليس بالفاعل الحقيقي ، اعنى « ووجد الكتاب والاسلوب ومنشئهما » . وكذلك الضمير الراجع الى الضلال والعذاب ، فانه متمليس بالاحمال والمعدن فتأمل جيداً .

(ولك ان تجعل امثال هذا) اي قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » (من قبل الاسناد الى السبب) لان التجارة سبب للربح .

واحتمل بعضهم ان تكون هذا إشارة الى ما ذكر في الأمر الثاني من الأمثلة الأربعة ، ثم استشكل فيه بأنه خلاف ما يقادد من طاهر العبارة ، مع انه لا يصح الا في المثالين الأخيرين فان الضلال سبب للبعد والعذاب سبب للالام ، اما الأولين فلا ينمشی فيه هذا التوجيه . فتأمل

(فان قيل كثيراً ما يطلق المحراز العقلي على ما) لا يتضمن نسبة تامة كالأمثلة الآتية . والحال انه (لا يشمل هذا التعريف) اي تعريف المصنف للمجاز العقلي ، لأنه جعل الجنس فيه الاسناد ، وهو عبارة عن النسبة التامة فلا يشمل ما ليس به تلك النسبة ، فلا يكون التعريف جامعاً والحاصل انه يخرج (من) تعريف المصنف للسبب المناقصة ، سواء كانت اضافية (نحو قوله تعالى) « وان حمتهم (شقاق بينهما) فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهليها » الآية

قال في المصاح : شاقه مشاقه وشقاقا خالفه ، وحقيقته ان يأتي كل منهما ما يشق على صاحبه ، فيكون كل منهما في شق غير شق صاحبه .
وقال ايضاً : بين ظرف مبهم لا يشين معناه الا باضافته الى اثنين فصاعداً ، او ما يقوم مقام ذلك كقوله تعالى دعوا بين ذلك ، انتهى .

(و) قال في الكشف ، اصله شقاقاً بينهما ، فاضيب الشقاق الى ظرف على طريق الانساع ، كقوله دبل (مكر الليل والنهار) واصله بل مكر في الليل والنهار ، او على ان جعل اليين مشاقاً والليل والنهار ما كرين على قولهم د نهارك صاتم ، والضمير للمروحين ولم يعر ذكرهما لجري ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء انتهى

(و) كذلك (قول الشاعر : يا سارق الليلة اهل الدار) اصله يا سارق في الليلة ، وانتصاب اهل الدار بمقدار ، اي آخذ اهل الدار ، ويحتمل ان يكون معمولاً او لا سارق ، لأنه يقال سرقة مالا - فتأمل

(و) كذلك (قولنا : ابعجنى ابيات الربيع ، ر : جري الأنهار) اصلها ما ابعث الله في الربيع وجرى المياه في الأنهار ، هذا هو المعروف بينهم من ان الاصابة في هذه الأمثلة الخمسة بمعنى في كما يشعر بذلك ظاهر عبارة الكشف المذكورة آنفاً ، ولكن قال بعض المحققين : ان المجازية في هذه الأمثلة انما تصح اذا جعلت الامة بمعنى اللام ، وأما لو جعلت بمعنى في فلا تكون مجازاً ، بل حقيقة ، والحاصل انه لا بد من النظر لقصد المتكلم ونفس الأمر ، فان كان ما قصده مناسباً بحسب نفس الأمر فحقيقة

والا فمجاز - فتأمل جيداً

(و) كذلك إيقاع العمل على غير ما حقه ان يقع عليه (تنحو قوله تعالى « ولا تطيعوا أمر المسرفين ») فانه اوقع الاطاعة على الأمر ، وحققها الايقاع على ذي الأمر لانه هو المفعول به حقيقة ، فالأصل ان يقال ولا تطيعوا المسرفين في امرهم .

(و) كذلك (قولنا « نومت الليل » و « احرمت النهار ») اذ الأصل فيهما نومت فلاناً في الليل و احرمت الماء في النهار (وما اشبه ذلك) المذكور من الأمثلة (من النسب) الناقصة (الإضافية والإيقاعية) فجميع هذه الصور لا يحملها هذا التعريف ، لما ذكرناه آنفاً ، فالتعريف غير جامع وذلك ظاهر (فالجواب : ان) ما قيل من ان كثيراً ما يطلق المجاز العقلي على الأمثلة المتقدمة واجباؤها حق لاخبار علمه ، وذلك لأن (المحال العقلي اعم من ان يكون في النسب الاسنادية التامة (او غيرها) اى النسب الناقصة الإضافية والإيقاعية (فكما ان اسناد العمل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز كذلك إيقاعه على غير ما حقه ان يوقع عليه ، وإضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه ، لأنه جاز موضعه الأصلي (ف) التعريف (المذكور في) هذا (الكتاب إما تعريف للمجاز العقلي في الاسناد خاصة) فالتعريف غير جامع والاشكال وارد لامدفع له بوجه من الوجود (او) التعريف المذكور في الكتاب (لمطلقه) اى لمطلق المجاز العقلي ، سواء كان في النسبة التامة التي يدل عليها الكلام صريحاً او في النسبة الناقصة المستلزمة للنسبة التامة ، فيكون الاسناد الذي حمل جنساً في التعريف من قبيل اطلاق المقيد على المطلق ، كاطلاق المرسل على الأنف او من قبيل ذكر الخاص وإرادة العم على ما يأتي في البيان انشاء الله تعالى

والى اجمال ما فصلنا يشير بقوله . (باعتبار ان يجعل الاسناد المذكور في التعريف اهم من ان يدل عليه الكلام بصريحه كما مر) في قوله « عيشة راضية » ، و « سيل مفهم » الى آخر الامثلة المنقذة في المتن (او يكون) الكلام (مستلزماً له) اى الاسناد (كما في هذه الامثلة) فانها وان لم تكن اسادات صريحة لكنها مستلزمة لها ، بقوله تعالى « شقاق بينهما » مستلزم لقولنا البين شقاق ، و « مكر الليل والنهار » مستلزم لقولنا والليل والنهار ما كرا ، و « ياسارق الليلة » مستلزم لقولنا الليلة مسروقة ، و « لا تطيعوا امر المحرفين » مستلزم لقولنا الامر مطاع .

والى هذا الاستلزام اشار بقوله (فانه جعل فيها اللين شاقاً والليل والنهار ما كرين والليلة مسروقة والامر مطعاً) وقس على ذلك باقى الامثلة ، فقل ان قولنا « انبت الربيع » مستلزم لقولنا الربيع مبيت و « موت الليل » مستلزم لقولنا منوم ، و « خلى النهار » مستلزم لقولنا النهار جارية ، و « اجريت النهر » مستلزم لقولنا النهر مجرى

(وكذا فيما جعل الفاعل المجارى تمهيزاً) ، و يجوز جعل الفاعل تمهيزاً ، سواء كان فاعلاً حقيقياً كما في الالفية .

والفاعل المعنى انصب بأفعلاً مفضلاً كانت اهلاً منزلاً

اذ معناه انت اهلاً منزلاً ، او فاعلاً مجزئاً (كقوله تعالى) في سورة المرقان (« اولئك شرمكاناً اضل سبيلاً ») وذلك (لان التمييز في الأصل فاعل) اذ اصله كما قال في الكشف مكانكم شر من مكانه وسيلكم اضل من سبيله ، وفي طريقته قوله تعالى « هل ابينكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية ، ويجوز ان يراد بالمكان الشرف والمنزلة وان يراد الدار والممكن ، كقوله تعالى « أي الفريقين خير مقاماً

واحسن نديا ، ووصف السبيل بالضلال من الاسناد المجازي . انتهى
وقال في سورة المائدة حملت للشرارة للمكان ، وهي لأمله ، وفيه
مبالغة ليست في قولك « ازلتك شر واصل » لدخوله في باب الكناية
التي هي اخت المجاز - انتهى ، فتأمل .

(توضيح) قال السيوطي في شرح قول الناظم « بمن انت خير » اصله
اخير ، ولا يكاد يستعمل ، وما جاء منه « بلال اخير الناس » وابن الاخير ،
وكذا شر وما جاء منه على الأصل على قراءة ابى قلابه « سيعلمون
غداً من الكتاب الأشر » انتهى (هندبر فاه بحث نفيس)

قال في المجمع . شيء نفيس يتنافس فيه ويرغب ، وهذا شيء
مبني أي جيد في بوجه ، ومنه « جارية نفيسة » ، ونفس الشيء بالضم
مماصة أي صار مرغوباً فيه ، وناقض في الشيء مماصة وتنافساً إذا رغبت
فيه على وجه المبارزة في الكرم ، ومثله التنافس في الشيء ، ومنه « تنافسوا
في زيارة الحسين » - انتهى .

(واعلم ان هذا المجاز قد يدل عليه) الكلام (صريحاً كما مر)
في الأمثلة المذكورة في المتن (وقد يكون كناية ، كما ذكرنا في قولهم
« سل الهموم » انه من المجاز العقلي . حيث جعل الهموم محزونة بقرينة
إضافة التسلية إليها) أي إيقاع التسلية على الهموم . « ان إيقاع التسلية
عليها مجاز » لأن التسلية في الأصل تقع على الشخص المهموم لا على الهموم
العارضة عليه . ثم فيه الكناية من كون الهموم حزينة . إذ لا يسلي إلا الحزين ،
ففي هذه النسبة الإيقاعية المجازية كناية عن نسبة ما للفاعل إلى المفعول
بالواسطة ، أي الهموم . إذ يقال حزن فلان لهمومه أو في همومه .

فتمحصل مما تقدم . ان المجاز العقلي لا يضر في الاسناد المصرح به في

الكلام ، بل قد يكون في الاسناد الذى يستلزمه الكلام ولو على سبيل
الكناية كما اوضحناه لك (فاهم وقس ولا تقتصر على ما يعهم من ظاهر
كلام السكاكى والمصنف) من اختصاص المجاز العقلى بالاسناد ، اما ان فهم
ذلك من كلام المصنف فقد بيناه آنفاً من انه جعل الجنس في التعريف
الاسناد والظاهر منه الصريح ، وأما انتباهه من كلام السكاكى فلأنه عرف
المجاز العقلى كما بأتى بعيد هذا بأنه والكلام المتفاديه خلاف ما عند
المحكم) ، والظاهر منه الكلام الاصطلاحي ، وهو ما تركب من كلمتين
بالاسناد ، لا الكلام اللغوى ، وذلك لأن المناسب لأهل الاصطلاح ان يرهب
من اللفظ ما هو المراد منه عند أهل الاصطلاح . فتدبر جيداً .

(وقولنا في التعريف) أى في تعريف المجاز (بتأول يخرج نحو ما مر
من قول الجاهل) بأن لا مؤثر في الوجود الا الله القادر الحكيم (اغبت
الربيع البقل) حالكون بذلك القائل الجاهل (راءياً) أى معتقداً وحود
(الانبات من الربيع) الذى هو زمان الانبات لا موحده (فهذا الاسناد)
أى اسناد الانبات الى الربيع (وان كان) في الواقع ونفس الامر (الى غير
من هو له) لأن من هو له في الواقع ونفس الامر هو الله القادر الحكيم
جل جلاله (لكن لا تأول فيه ، لأنه) أى اسناد الانبات الى الربيع (مراده)
أى الجاهل (ومعتقده) كما هو الشأن في اكثر معتقدات الجهلة ، والعوام
كالانعام حيث لا ينظرون الى الأمور الا الى ظاهرها غافلين عن حقائقها
(وكذا) قوله (د شفى الطبيب المريض) ونحو ذلك مما يطابق
الاعتقاد دون الواقع) ونفس الامر ، كقوله (احترقت النار الحطب ،
و قطع السكين الرقة ، و د هلك السم فلاناً ، .
(ويخرج) بقوله بتأول (ايضاً الأقوال الكاذبة) أى كقولك (جاء

زيد ، وانت تعلم انه لم يجيء . فان اسناد العمل فيه وان كان الى غير ما هو له لكنه ليس بمجاو (. انه لا تأول فيه) لما تقدم في تعريف الحقيقة من ان الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه ، بل يسعى ويجد لترويجه واو بالآيمان الفاحرة ، كما هو الحال عند الكذابين .

(فان قلت : اى سر في بيان فائدة هذا القيد) اى بتأول (وليس هذا من عادته في هذا الكتاب . ثم اى سر في التعرض لاجراء نحو قول البجاهل دون الاقوال الكاذبة ، وهذا القيد يخرجهما جميعاً ؟) .

(قلت : السرفية ان صاحب المفتاح عرف المجاز العقلى بأنه الكلام المفادى خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه) اى في الكلام (لغير من التأول افادة للحلاف (بواسطة)) سيأتى انه احتراز عن المجاز اللغوي لأنه بواسطة التوسيع ، لأنه - كما يأتى في علم الميار - الكلمة المستعملة هي غير ما وضعت له « نحو » جاءنى اسديرى »

(وقال) ما حاصله : (انما قلت خلاف ما عند المتكلم دون ما عند العقل لثلا يمتنع طرده) اى طرد تعريف المجاز ، اى ما نعيته (بمثل قول الدهرى) عن اعتقاد كهر او جاهل غيره (انت الرابيع النقل) لأنه لا يسمى مجازاً وان كان بخلاف ما عند العقل . فلو قال خلاف ما عند العقل ولم يقل خلاف ما عند المتكلم لدخول هذا في تعريف المجاز وليس منه ، فام يكن التعريف مانعاً .

(و) قال ايضا : لثلا يمتنع (عكسه) اى عكس التعريف ، اى جامعيته (بمثل قولنا كسى الخليفة للكعبة) وهزم الأمير البجند ، فاصهما من اقسام المعاز لأنهما من قبيل بنى الأمير المدينة . فلو قال في تعريف المجاز

خلاف ما عند العقل لخرجا عن التعريف (اذ ليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة) من دون ان يأمر واحداً من علمائه ، ولان يهزم الأمير وحده الجند من دون ان يستعين بأحد من جنوده ، فحيثئذ يكون التعريف غير جامع .

ثم قال : (وانما قلت لضرب من التأول ليحترز به) اي بقيد التأول (عن الكذب) اي عن مثل قولك « جاء زيد » وانت تعلم انه لم يجرى ، فانه كما تقدم آنفاً ليس بمجاز مع كونه لتأول فيه . لما قلنا من ان الكاذب لا يصيب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه ، بل يسعى ويجد كل الجند لترويضه وتمشيه ولو بالآيمان العاجزة ، كما هو دأب الكذابين

وقال ايضا : وانما قلت الإفادة للخلاف بواسطة وضع ليحترز به عن المجاز اللغوي في صورة « وهي اذا ادعى ان اثبت موضوع لاستعماله في القادر المختار او وضع لذلك - انتهى خلاصة كلام صاحب المفتاح (واعترض عليه المصنف) في الايضاح (باننا لا نسلم بطلان طرده بما ذكر) اي بقول الجاهل « اثبت الربيع البقل » ونحوه (لخروجه) اي قول الجاهل (بقوله لضرب من التأول) لما تقدم آنفاً من ان هذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له لكن لتأول فيه ، لانه مراده ومعتقده ، وكذلك سائر ما ذكرناه من الأمثلة ، فحيثئذ لا بأس في ان يقول وخلاف ما عند العقل ، اذ لا يبطل طرد التعريف بذلك

(و) كذلك (لا) نسلم (بطلان عكسه بما ذكر) اي بمثل قولنا « كسى الخليفة الكعبة » و « هزم الأمير الجند » (لأن المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر) والواقع (لأن معنى ما عند العقل ما

يقتضيه العقل) ويعكم بوقوعه عرفاً وعادة ويمده حسناً (ويرتضيه)
ولا يقبضه عرفاً وعادة ولا يعمده مستهجناً (لا ما يحضر عدده) اي عند
العقل (ويرسم فيه) ولو لم يعكم بوقوعه عرفاً ويقبضه عرفاً وعادة ويمده
مستهجناً (و) من المعلوم بديهية ان (نحو) كسي الخليفة الكعبة ، خلاف
ما في الامر) والواقع ، اد العقل لا يعكم بوقوعه عرفاً وعادة ولا يعمده
حسناً ولا يرتضيه ، بل يقبضه كمال التقبيح ويستهجنه . اد العقل لا يرضى
بأن يعطل الخليفة امور المسلمين وينهب من دار الخلافة الى مكة
لاكساء الكعبة ، ولنعم ما قبل بالعارسية .

شاء رابه بود از طاعت صد ساله مهر

قدر يك ساعت مهرى كه در او داد كنه
وكذلك لا يعكم العقل بأمر بهمم الامير وحده الحنفى لانه نادر
بحيث يلحق بالجهال عادة (فأشار هنا) اي في هذا الكتاب (الى ان)
قيد (التأول لا يختص بالأقوال الكاذبة كما يتوهم من) كلام صاحب
(المصباح ، بل يحرر) بقيد التأول (نحو قول الجاهل ايضا ، فلا يبطل
طرد تعريفنا بنحو قول الجاهل) وان قلنا خلاف ما عند العقل

فظهر سر بيان فائدة هذا القيد وان لم يكن من عاقبة بيان فائدة
القيود في هذا الكتاب ، كما طهر ايضاً سر تعرضه لاجراء نحو قول الجاهل
دون الاقوال الكاذبة ، والحد ان القيد يحررهما جميعاً - فتدبر جيداً
(ولقائل ان يقول : ان مفهوم قولنا ما عند العقل) مطلق (ما حصل)
سورته (عنده وثبت) امكانه ، سواء حكم بوقوعه ام لا ، وسواء حسبه
وارتضاء ام لا (وهذا) المعنى (اهم مما) وحد (في نفس الامر ، لامكان
تسوية) العقل (الكواذب) مع انها لا واقع لها في نفس الامر والواقع .

والحاصل ان النسبة بين ما عند العقل وما في نفس الامر عموم
وخصوص مطلق كالحيوان والانسان ، والعام هو ما عند العقل (ولا
يجوز التعبير به) اى بما عند العقل (عنه) اى ما في نفس الامر ،
اذ لا يجوز ان يقال حيوان مثلاً ويراد به الانسان ، اذ العام من حيث
هو عام لا دلالة له على العكس الا بالتقرينه والمجازية ، وذلك غير
جائز في التعريفات ، على ان القرينة غير ظاهرة في المقام .

(وحيثئذ) يندفع الاعتراض الثانى : وهو دعوى المصنف بعدم
بطلان العكس بقول الجاهل ، محتجاً بقوله : لان المراد بخلاف ما
عند العقل خلاف ما في نفس الامر ، الح ، كما انه (يندفع الاعتراض
الاول ايضاً) وهو قوله : انا لا نسلم ببطلان طرده ، بما ذكر ،
لخروجه بقوله : بضرب من التأول ، (اد لا امتناع في ان يشتمل
التعريف على قيدين) احدهما خلاف ما عند المتكلم ، والثانى لضرب
من التأول (يتفرد كل واحد منهما بفائدة خاصة) فيتفرد القيد
الاول - وهو خلاف ما عند المتكلم - بإدخال مثل قولنا كسى
الغليظة الكعبة خاصة ، ويتفرد القيد الثانى - وهو بضرب من التأول -
بإخراج الكواذب خاصة (مع اشتراكهما) اى القيدان (في فائدة
اخرى) وهي إخراج قول الجاهل (يكون حصولها) اى حصول
هذه الفائدة (من احدهما) اى من احد القيدان ، وهو خلاف ما
عند المتكلم (قصداً ومن) القيد (الآخر) وهو بضرب من التأول
(ضمناً ، ولا يكون هذا) اى حصول الفائدة الواحدة من كلا القيدان
(تكراراً) لاختلاف حصول الفائدة منهما من حيث القصدية والضمنية
(فاخراج نحو قول الجاهل) مشترك فيه ، لأنه (يمكن ان يسند

الى كل (واحد) من (القيديين ، اعنى (قوله خلاف ما عند المتكلم) قوله (يضرب من التأول) لكن اسأله الى الأول (اى خلاف ما عند المتكلم) اولى ، لأنه السابق في الذكر ، والمقصود بالثاني (اى يضرب من التأول (اخرج الكوذب) فقط ، وان كان يمكن اخراج قول الجاهل به ، ايضاً .

(وعلى هذا) اى على امكان اخراج قول الجاهل بضرب من التأول (كان الاسباب) لصاحب المفتاح (ان يقول) في كلامه المتقدم (ليخرج قول الجاهل ، كان قوله لئلا يمنع طرده) وانما كان ذلك اسبب لأن الظاهر من قوله « لئلا يمنع طرده » انه لا يخرج لقول الجاهل غير قوله خلاف ما عند المتكلم ، وليس كذلك ، اذ له مخرج آخر وهو قوله « يضرب من التأول » ، وان كان الأولى اسأله اخراجه الى قوله « خلاف ما عند المتكلم » الكوذب السابق في الذكر (ولكن) هذا مناقشة في العبارة والمفرد ، و (المناقشة في العبارة بعد وصوح المقصود) اى مقصود السكاكي حسب ما بيناه (ليست من دأب المحصلين) اى من عاداتهم .

(فان قلت . ما ذكرت من تقرير كلام المصنف) قد تحصل منه انه يجوز تعريف المحذور بأنه الكلام المخالف له خريف ما عند العقل ، ويلزم منه ان يصح تعريفه بأنه اسناد العمل او ما هو في معناه الى غير ما هو له في نفس الأمر ، بأن يراد من تعريف المصنف في هذا الكتاب غير ما هو له في نفس الأمر ، فالتقرير على هذا الوجه (مشعر بأن مراده) في هذا الكتاب من تعريف المحذور (غير ما هو له عند العمل وفي نفس الأمر ، وحيث يرد عليه) اى على تعريف المصنف في هذا

الكتاب انه غير منعكس ، اذ يخرج منه حيثئذ بعض انواع المجاز
 (نحو قول الجاهل) المعتقد بأن الانبات فعل الربيع لا فعل الله تعالى
 (و) نحو قول (المعتزلي) المعتقد بأن افعال العباد ليست مخلوقة
 لله تعالى حسب ما بيناه في اوائل الجزء الاول ضد الكلام في السلام
 في الحمد لله (لمن يعرف حالهما) اي اعتقادهما (انبت
 الله البقل) هذا قول الجاهل (وخلق الله الافعال كلها) هذا قول
 المعتزلي (و) كذلك (اضل الله الكافر) وانما يقولان هذه الاقوال
 المغالطة لاعتقادهما (بالتأول والقصد الى انه اسناد الى) غير ما هو له
 اي الى (السبب) لأن الله تعالى عندهم سبب لهذه الافعال لا فاعل
 وانما خرج ما ذكر من المجازات (لأنه اسناد الى ما هو له في
 نفس الامر) باعتقاد العالم بالصانع (والاشعري على ما بيناه ايضاً
 في الموضع المذكور .

(وبالجمل ان اراد) المصنف في هذا الكتاب (غير ما هو له
 في نفس الامر فقد خرج من تعريفه) للمجاز (امثال ما ذكر)
 من المجازات الثلاثة - اعني قول الجاهل والمعتزلي المذكور آنفاً -
 فيكون التعريف غير منعكس (وان اراد) غير ما هو له (عند
 المتكلم في الظاهر) اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر
 حاله ، بأن ينصب قرينة على انه - اي الاسناد - الى غير ما هو له
 في اعتقاده ، وانما احتمل في تعريفه للمجاز ذلك (بقرينة ذكره)
 اي ذكر قوله غير ما هو له (في مقابلة الحقيقة) .

حاصله ان غير ما هو له في تعريف المجاز وقع موقع ما هو له
 في تعريف الحقيقة ، وقد تقدم ان المراد مما هو له في تعريفها عند

المتكلم في الظاهر ، فيكون المراد في تعريف المجاز غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر وذلك للتقابل بينهما ، وحينئذ (فقد خرج نحو) ما مر في المتن من (قول الجاهل) : ائت الربيع البقل ، راثياً لآيات من الربيع ، فان هذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له في الواقع لكنه ليس الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لأن الجاهل يراه الى من هو له (و) كذلك خرجت (الأقوال الكاذبة) لان الكاذب لا ينصب قرينة على ان الاسناد في كلامه الى غير ما هو له ، بل يجدد ويسمى لأن يهم المخاطب انه الى من هو له فقد خرج هذان القولان (بقوله : عند المتكلم في الظاهر : وصار قوله : بتأول : ما) اي قبيحاً رائداً في تعريف المجاز (و) صار (استاذ احراج نحو قول الجاهل) اي قوله : ائت الربيع البقل (اليه) اي الى تأول كما في المتن (رسداً)

وبالجملة تعريف المصنف للمجاز إما غير متعكس ، وذلك اذا اراد غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، وإما مشتمل على قيد ضائع وزائد ، وذلك اذا اراد غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بقربة ذكره في مقابلة الحقيقة حسب ما اوضحناه ، وكلا الأمرين غير جائز في التعريف .

(قلت) : لم يرد هذا ولا ذاك ، اي لم يرد خصوص غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بالمعنى المذكور في تعريف الحقيقة ولا خصوص غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، بل (اراد بالاسناد الى غير ما هو له) الأعم منهما ، وهو (معبوه الظاهر الأعم) منهما (اعني ما) اي اسناد (يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له

بوجه ما) وهذا جنس التعريف يشمل اربعة اقسام اشار اليها بقوله :
 (لعنى المفاهيم في الواقع) في الحقيقة هذا هو القسم الاول ، والمفاهيم
 في الظاهر وهذا هو القسم الثاني (او) المفاهيم (عند المتكلم في
 الحقيقة) هذا هو القسم الثالث (او) المفاهيم (في الظاهر) وهذا هو
 القسم الرابع (وحيث يدخل نحو قول الجاهل والاقوال الكاذبة)
 لوضوح انه من القسم الاول (لكون الاسناد فيه الى غير ما هو له
 في الواقع) ونفس الامر (و) كذلك يدخل نحو (قول المعتزلي)
 لمن لا يعرف حاله وهو يحفيها منه : خالق الله تعالى الافعال كلها ،
 لانه من القسم الثالث (لكونه الى غير ما هو له عند المتكلم) اي
 باعتقاده وان كان ذلك خطأ عند الاشعري (فأخرج جميعها) بفصل
 التعريف ، اي (بقوله بتأول) فلا يبقى لقول المعتزلي صار قوله
 « بتأول » ضائعاً ، واسناد اخراج نحو قول الجاهل اليه فاسداً فتدبر
 جيداً (وبقي التعريف سالماً) من عدم الانعكاس ومن الاشتغال على
 قيد زائد . وبعبارة اخرى صار التعريف منعكساً وطرذاً (يخرج
 عنه ما لا تأول فيه) نحو قول الجاهل والاقوال الكاذبة (ويدخل
 فيه نحو قول الدهري والمعتزلي : انبت الله البقل) هذا قول
 الدهري (و) اما قول المعتزلي فهو (خالق الله الالهة الالهة)
 قائلاً ذلك (بالتأول) والقصد الى انه اسناد الى السبب (لكونه الى
 غير ما هو له عند المتكلم) اي باعتقاده وان كان ذلك الاعتقاد
 خطأ عند المؤمن والاشعري (و) كذا يدخل (نحو قول الدهري
 « انبت الربيع البقل » بتأول حين يظهر انه موحد لكونه الى غير ما
 هو له في الواقع ، وكذا نحو قول الموحدة انبت الله البقل ، بتأول

عند اخفاء حاله من الدهرى واظهار انه غير معتقد لظاهرة بل انما اسنده الى السبب) وانما دخل ذلك (لأنه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر) فتدبر تعرف .

(لا يقال : العام) أي ما يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له بوجه ما (لا يتحقق) ولا يوجد في الخارج (الا في ضمن الخاص) أي الا في ضمن غير ما هو له في نفس الامر ، او في ضمن غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر (وقد بين فساد) اما فساد الاول فليكونه مستلزماً لعدم انعكاس التعريف . واما فساد الثاني فليكونه مستلزماً لاشتمال التعريف على قيد ضائع (فكيف يجوز ان يراد غير ما هو له ، اهم من ان يكون في الواقع او عند المتكلم في الحقيقة او في الظاهر) فهل هذا الاكبر يعني ما فر منه .

(لانا نقول : فرقة بين ارادة مفهوم العام) الذي هو المراد في التعريف (وبين تحققه) ووجوده في الخارج الذي هو المراد في السؤال (ولا يلزم من عدم تحققه) أي العام (الا في ضمن الخاص عدم ارادته) أي العام (الا في ضمنه) أي الخاص (وقد تبين ان الفساد انما كان ينشأ من ارادة الخاص بخصوصه فلا فساد في ارادة العام بعمومه ، فليةأمل فان هذا مقام يستصعب اقوام) وذلك قبل ان نشرحه واما بعد ذلك ولا .

(ولهمذا - أي ولأن مثل قول المعامل) يعني : انبت الربيع البقل ، رابيا الانبات من الربيع (خارج عن المجاز ، لاشتراط التأول فيه) أي في المجاز (لم يجعل قوله - أي قول الصلتان العبدى) اشاب الصغير وافني الكبير كمر المداة ومر العشى

على المجاز ، اى على ان اسناد اشاب وافنى الى كسر الغداة ومر
العشى مجاز ما دام لم يعلم او لم يظن ان قائله لم يرد ظاهره لعدم
التأول بل حمل على الحقيقة . لكونه اسناد الى ما هو له عند المتكلم
في الظاهر كما مر من نحو قول العاقل (« انبت الربيع البقل » .
والحاصل انه لا بد في الحمل على المجاز من العلم او الظن بعدم
إرادة الظاهر بنصب القرينة ، ولا قرينة في كلام الصلتان حتى يستدل
بها على ان اسناد اشاب وافنى الى كسر الغداة ومر العشى مجاز (كما
استدل يعنى ما لم يعلم ولم يستدل بشيء على انه) اى الصلتان (لم
يورد ظاهره مثل الاستدلال على ان اسناد ميز الى جذب الليالى في
قول ابي النجم) .

(قد اسبغت ام الخيار تدعى) (ايكلي ذبا كله لم استمع)
(من ان رائداسي كراس الاصلع) (ميز عنه قنزعاً عن قنزع)
لفظة « عن » بمعنى بعد كما في قوله تعالى « لتركبن طباقاً
عن طبق » (اى بعد قنزع ، وهو) يضم الفاف وسكون الميم ويضم
الزاي او فتحها (العصر المجتمع في نواحي الرأس) وبمعناه القنزع
قال في المصباح : القنزع القطع من السحاب المتفرقة ، الواحدة القزعة
مثل قصب وقصب . قال الأزهري : وكل شيء يكون قطعاً متفرقة
فهو قنزع ، ونهى عن القنزع وهو حلق بعض الرأس دون بعض .
وقنزع رأسه تقزيماً لحلقه كذلك . انتهى .

وقال في مجمع البحرين : القنزع بالتحريك ان يحلق رأس الصبي
ويترك في مواضع منه متمركة غير مخلوقة تشبها بقنزع السحاب ، ومنه
الحديث نهى عن القنزع ، وروي ان تمت كل شعرة شيطان ، والقزعة

القطعة من الغنم وجمعها قرع كقنصة وقصب ، والقنزة بضم القاف والزاي وسكون النون واحدة القارح ، وهي ان يحلق الرأس الا قليلا ويترك وسط الرأس ، ومنه الحديث : ما من مسلم يمرض في سبيل الله الا حظ الله منه خطايا وان بلغت قنزة رأسه ، والقنزع الديوث الذي لا يفار على احله - انتهى .

والفاعل لقوله « مير » قوله (حذب الليالي ، اي مضيا واختلاها) اي مجيئها واحداً بعد واحد (وفي الاساس) اي كتاب اساس اللغة (حذب الشعر اي مصت عامته) اي اكثره ، وقوله (ابطىء او اسرعى حال من الليالي على تقدير القول) لأن الجملة الطلبية تمتنع ان تقع حالا او صفة الا بتقدير القول كما قال في الالعية في باب البعث .
وامتنع هنا ابتاع دائ الطلب وان انت فاقول اخمر تصب والمعنى حيثئذ مقولاً في حقها اي الليالي من الناس حين العسر والرفاهية ابطىء وحين العسر والصيق اسرعى ، والى ذلك اشار الشاعر الفارسية حيث يقول :

مهر اگر خوش گذرد رند کی نوح کم است

ور بسختی گذرد نیم نفس بسیار است

(او) على البناء على (كون الأمر) مع كونه حالا (بمعنى الخبر) والمعنى حيثئذ حال كون الليالي تبطىء او تسرع ، والنكتة في التعبير بصيغة الأمر الإشارة الى ان الليالي في بطئها وسرعتها مأمورات بأمر الله جل جلاله مستخرات بكلمة كن فهذه النكتة دليل آخر على كون الشاعر موحداً ، فتأمل جيداً .

(ويحذر ان يكون) القائل لذلك نفس الشاعر ، فيكون قوله ابطىء

واسرعى (منقطعاً عما قبله) لاحالاً منه ، ويكون المعنى حينئذ ابطؤه
ايتها الليالى او اسرعى فلا ابالى بهـد فنائى وهرمى (اى اسنعى
ما شئت ايتها الليالى فلا تتفاوت الحال عندي بهد ذلك ولا ابالى) بما
تصنعه من الأفعال في حال من الأحوال .

وقوله («مجاز» خبراً) في قول المصنف على ان اسناد ميز و .
(بقوله متعلق باستدل) في قوله كما استدل (عقيب اى عقيب قوله ميز
عنه قنزعاً عن قنزع افتاء ، اى ابا النجم او شعر رأسه قبل الله) اى قوله
(اى امره وارادته للشمس اطلعى حتى اذا واركك افق وارحمى فانه) اى
قوله « افتاء قبل الله » الخ (يدل على انه) اى ابا النجم (يعتقد ان الفعل)
اى التمييز المسند الى جنب الليالى (لله تعالى وانه الممدى والمعيد
والمنشىء والمنفى ، فيكون اسناد ميز الى جنب الليالى بتأول بناء على انه)
اى جنب الليالى (اى من قبيل « يوم يقوم الحساب » اى وجه « او من قبيل « ضربه
التأديب » على وجه آخر . فتأمل .

قال الشيخ في اسرار البلاغة ما هذا نصه : واعلم انه لا يجوز الحكم
على الجملة بأنها مجاز الا بأحد امرين : فإما ان يكون الشيء الذى
اثبت له الفعل مما لا يدعى احد من المحدثين والمبطلين انه مما يصح ان يكون
له تأثير في وجود المعنى الذى اثبت له ، وذلك نحو قول الرجل « محبتك
جاءت بيني وبينك » فهذا مما لا يشبه على احد انه مجاز ، واما انه يكون
قد علم من اعتقاد المتكلم انه لا يثبت الفعل الا لقادروا منه من لا يعتقد الاعتقادات
النافسة ، كنحو ما قاله المشركون وطلوه من ثبوت الهلاك فعلاً للدهر
فاذا سمعنا نحو قوله :

اشاب الصغير وافنى الكبير كثر الغداة ومصر العشي
وقول ابي الاصبع :

اهلكنا الليل واليهاء معا والدهر يعدو مصمما جزعا
كان طريق الحكم عليه بالمجازان تعلم اعتقاد التوحيد ، إما بمعرفة
احوالهم المابقة او بأن تجد في كلامهم من بعد اطلاق هذا النهج
ما يكشف عن قصد المجاز فيه ، كنعجو ما صنع ابو النجم فانه قال اولاً :
قد اصبحت ام الخيار تدم علي ذنباً كله لم اصنع
مرانوات رأسي كراس الاصع مير عنه قنراً عن قعر
مر الليالي ابطىء او اسرهى

فهذا على المجاز وجعل العمل لليالي ومرورها الا انه خفى غير
بادي الصفحة ثم قرر (كشف عن) جه التأول وافاد انه هي اول كلامه
على النخيل فقال :

افتاء قبل الله للشمس الطلوع حتى ادا واراك افق قارجمي
بين ان العمل لله وانه المعيد لمبدئ والمنشيء والمنفى ، لان المعنى
في قبل الله امر الله . واد جعل الفناء بأمره فقد صرح بالحقيقة وبن
ما كان عليه من الطريقة انتهى

(وأقسامه - اى المجاز الملقى - اربعة) وليعلم ان الحقيقة العقلية
ايضاً تنقسم الى هذه الاقسام الاربعة ، وامثلها ما ذكره في المجاز
بمينه ، لكن اذا صدرت عن الدهرى بناء على اعتقاده ، الا انه خص
المجاز بالذكر لانه المقصود في هذا الباب - اى باب الاسناد -

(لأن طريقه - وهما المسند والمسند اليه - إما حقيقتان وضعيتان)
اى اللغيتان ، وانما قيد به لأن الأمثلة التي ذكرها المصنف من هذا

القبيل ، والا فيحوز أن يكون الطرفان حقيقتين عقليتين نحو « انت
البقل فصل الربيع » ومجازين عقليين نحو « اجري النهر طاعة امر
السلطان » ومختلفين نحو « اجري النهر طاعة السلطان » و « اجري
الماء طاعة امره » .

(نحو « انت الربيع البقل ») فالانبات الذى هو المسند حقيقى
لاستعماله في معنى اللغوى ، والربيع الذى هو المسند اليه معنى كذلك
فيما حقيقتان .

(او مجازان وضعيان) اى اللغويان (نحو « احيى الارض شباب
الزمان » فان المراد باحياء الارض تهييج القوى النامية فيها واحداث
نضارتها بأنواع النبات) والحاصل أن للارض قوى بها تغل النبات
النمو ، فتحدث فيها الزهرة والنضرة والنضارة ، وهذا هو المراد
بالاحياء .

(والاحياء في الحقيقة اعطاء الحياة ، وهي صفة تقتضى الحس والحركة
الارادية وتمتقر الى البدن والروح) .

قال في النجريد : الحياة صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة
باعتدال المزاج اعتدالا نوعياً عندنا ، فلا بد من النية ، ويفتقر الحياة
الى الروح ، وتقابل الموت تقابل العدم والملكة . انتهى .

(وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قواها النامية) اى قوى
الارض (وهو) اى الشباب (في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في
زمان تكون حرارته الفريزية) اى الطبيعية (مشوبة . اى قوية .
مشتعلة) والحاصل ان الشباب الحقيقى كون القوى الحيوانية في اوج
قوتها واشتغالها ، وذلك معلوم لك كما قال السعدي « وقنى در ايام

جواني چنانکه افتد ودانی .

وانما سميت هذه الحداة شباباً لأن الحرارة الفريزية حيثئذ . كما
قال الشاويح - مشبوبة مشتعلة ، مأخوذة من شب النار اي اوقدها .
(او مختلفان نحو « انبت البقل شباب للزمان » فيما كان المسند
حقيقة والمسند اليه مجازاً ، و « احبب الأرض الربيع » في عكسه)
اي فيما كان المسند مجازاً والمسند اليه حقيقة .
(وهذا التقسيم) اي تقسيم المجاز العقلي الى الاقسام الاربعة
المتقدمة (للطرفين اولا وبالذات وللإسناد ثانياً وبالعرض) وذلك
ظاهر .

(وفيه) اي في هذا التقسيم (تنبيه على ان الاسناد المجازي لا
يخرج الطرف مما هو عليه بل حالة) اي حال الطرف (حال سائر
الألفاظ المستعملة في انه إما حقيقة وإما مجاز ، وإزالة لما عسى ان
يستبعد من اجتماع المجازين او حقيقة ومجاز في كلام واحد وان كانا)
اي المجازين وكذلك الحقيقة والمجاز (مختلفين) حيث يكون كلا
الطرفين او احدهما مجازاً لغوياً والاسناد مجازاً عقلياً ، او يكون كلا
الطرفين او احدهما حقيقة لغوية والاسناد مجازاً لغوياً .

(و) ليحلم (ان انحصار الاقسام في الاربعة المذكورة) ظاهر
على مذهب المصنف ، لأنه اشترط في المسند ان يكون فعلاً او معناه ،
فيكون (المسند في المجاز العقلي) مفرداً ، وكل مفرد مستعمل اما
حقيقة او مجاز (ولا ثالث حيثئذ) فالمجاز في قولنا « زيد نهاره »
صائم ، انما هو اسناد صائم الى ضمير النهار (لا اسناد جملة نهاره
صائم الى زيد الذي هو مبتدأ لهذه الجملة) وكذا في قولنا « الحبيب

أحياني ملاقاته ، المجاز اسناد أحيى إلى ملاقاته لا اسناد الجملة الواقعة
خبراً إلى المبتدأ (يعنى زيد في المثال الأول والحبيب في المثال
الثاني فتنبه .

(وأما على مذهب السكاكي ففيه) أى فى انحصار الأقسام فى
الأربعة (أشكال) لأنه كما تقدم عرف المجاز العقلى بأنه الكلام
المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم بتأول ، فيجوز عنده أن
يكون المسند جملة اسندت للمبتدأ نحو « زيد صام نهاره » أو « زيد
نهاره صائم » ، والجملة لا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز اللغويين لأخذ
الكلمة فى تعريفهما ، فلا تنحصر الأقسام عنده فى الأربعة هذا هو
المتراد من الأشكال ، ولكن سيأتى فى علم البيان فى بحث المجاز أن
الجملة أيضاً توصف بالحقيقة والمجاز فتأمل جيداً .

(وهو - أى المجاز العقلى - فى القرآن كثير) تقديم فى القرآن
على متعلقه - اعنى كثير - للاهتمام باللعصر ، لأن هذا المجاز كثير
فى غير القرآن أيضاً ، فلا وجه لتخصيصه بالقرآن . والعرض من
بيان كثرته فى القرآن المراد على من يتوهم انتفاء المجاز فيه لا يهام
المجاز الكذب ، لأنه خلاف الظاهر والقرآن منزّه عن ذلك . وفيه
كلام نذكره فى بحث المجاز المرسل أن وفقنا الله لذلك .

وقد أشار المصنف إلى بعض أمثلة المجاز فى القرآن ، منها قوله
تعالى (وإذا تلّيت عليهم آياته زادتهم إيماناً)

ان قلت : لم ترك المصنف ما هو المعهود فى أمثال المقام من
زيادة لعظة منه قوله تعالى أو كقوله تعالى أو نحو قوله تعالى
وامثال ذلك ؟

قلت . انما (لم يقل منه قوله تعالى او نحو قوله تعالى) ولا
غيره مما ذكر (ايهاً للاقتباس) والنصين المعوى (و) ايهاً
الى (ان المعنى) اى معنى الآية الكريمة (اذا تليت آياته) على
منكرى وجود المحاز في القرآن (زادتهم ايهاً وتصديقاً بوقوع المحاز
العقلى في القرآن كثيراً) هذا هو المعنى الذى اورد ايهاً (و)
لكن (المقصود) الاصلى من ذكر الآية الكريمة (ان اسناد
زادهم الى ضمير الآيات مجاز ، لأنها) اى زيادة الايمان (فدل الله
تعالى والآيات سبب لها) .

(تكملة) الاقتباس . كما يأتى في خاتمة الفن الثالث . از
يضمن الكلام شراً كان او ظلاً شيئاً من القرآن او الحديث لاعلى
انه منه ، اى لاعلى طريقة ان ذلك الشيء من القرآن او الحديث
يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بانهم من القرآن او الحديث ، وهذا
احتراز مما يقال في انباء الكلام قال الله تعالى او قال النبي « من »
كذا او في الحديث كذا ونحو ذلك .

واقسامه اربعة : لأن الاقتباس اما من القرآن او من الحديث ،
وعلى التقديرين فالكلام اما منثور او منظوم ، فالاول كقول الحريرى
« فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى انشد واغرب » ، والثانى
مثل قول الآخر :

ان كنت ازممت على هجرنا من غير ما جرم فصبر جميل
وان تبدلت بنا غيرنا فحبنا الله ونعم الوكيل
ومن هذا القبيل قول الشاعر الفارسي :

شب وصل است ولى شد نامه هجر سلام هي حتى مطلع الفجر

والثالث : مثل قول الحريري « قدما شامت الوجوه وقبح اللكع
ومن يرجوه » فان قوله « شامت الوجوه » لفظ الحديث على ما تقدم
في قوله تعالى « وما رميت اذ رميت » .

والرابع : مثل قول صاحب بن عباد :

قال لي أن رقيبى سيء الخلق فداره

قلت دعنى وجهك الجنة حفت بالمكاره

اقتباسا من قوله صلى الله عليه وآله « حفت الجنة بالمكاره وحفت
النار بالشهوات » يعنى وجهك حنة فلا بد لى من تعمل مكافؤ الرقيب
كما لا بد لطالب الجنة من تعمل مشاق الشكايب .

واما التضمن فهو ان يضمن الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان
او ما فوقه او مصراعاً او ما دونه مع النسب عليه ، اى على انه من
شعر الغير ان لم يكن مشهوراً عند البلغاء . ومن هذا القبيل قول
الشاعر العارفى :

چونخوش گفتم فردوسى پاكزاد

كه رحمت بران تربت پاك باد

زن واژدها هر دو در خاکباد

جهان پاك ازاين هر دو نا پاكباد

وللبعث تمتة يأتى في محله انشاء الله تعالى . ومنها قوله تعالى
(« يذبح ابنائهم » نسب الى فرعون الذبيح الذى هو فعل جيشه ،
لأنه سبب امره ، « ينزع عنهما لباسهما » نسب نزع اللباس عن آدم
وحوا عليهما السلام وهو فعل الله عز وجل حقيقة الى ابليس عليه
اللعنة لأن سببه الاكل من الشجرة ، وسبب الاكل وسوسته ومقاسمته

اياهما انه لهما لمن الناصحين) .

ومنها قوله تعالى : وكيف تتقون ان كفرتم (يوماً = نصب) اي منصوب (على الله منقول به لتتقون ، اي كيف تتقون يوم القيامة ان بقيتم على الكفر) في الدنيا (= يوماً يجعل الولدان شيباً) والشاهد فيه انه (نسب الفعل) اي جعل الولدان شيباً (الى الزمان) اي اليوم (وهو) اي الفعل (لله تعالى حقيقة ، وهذا كناية عن شدته) اي شدة لظيوم (وكثرة الهموم والاحزان فيه) لأنه يتسارع عند تفاقم الاحزان الشيب (وذلك ظاهر) (او) كناية (عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه) اي في اليوم (اوان الشيخوخة) وفي المقام حكاية اشار اليها في الكشف .

ومنها قوله تعالى : (واخرجت الارض اثقالها ، جمع ثقل وهو متاع البيت ، اي ما فيها من الثقلات والخزائن) والشاهد فيه انه (نسب الاخراج الى مكانه) اي مكان ما فيها يعني الارض .

في كتاب المعجزات النبوية للسيد الرضي في قوله صلى الله عليه وآله في يوم المدين : واما لكم على ثقلي كيف خلفتموني فيها ، فقبل له : وما الثقلان يا رسول الله ؟ فقال : الاكبر منهما كتاب الله سبب طرف منه بيد الله وطرف بأيديكم ، قال السيد : الثقلين واحدهما ثقل ، وهو متاع المسافر الذي يسحبه اذا رحل ويسترفق به اذا نزل ، فأقام « س » الكتاب والعنزة مقام رفيقه في السفر ورفاقه في الحضر ، وجعلهما بمنزلة المتاع الذي يحلقة بعد وفاته ، ولذلك احتاج الى ان يوصي بحفظه ومراعاته ، وقال انما ثقلى لأن الاخذ بهما ثقل ، وقال بعضهم انما سميا بذلك لانهما العدتان اللتان يعول في الدين عليهما

ويقوم امر العالم بهما ، ومنه قبل للانص والجن ثقلان لأنهما للذان
يعمران الارض وينقلانها ، ومن ذلك قول الشاعر .

تقوم الارض ما صمرت فيها وتبقى ما بقيت بها ثقيلًا
فانك موضع القسطاس منها فتمنع حانئها ان تزولا

وقال ابن اثير : سعى كتاب الله واهل البيت عليهم السلام الثقلين
لان الاخذ بهما والعمل بهما ثقيل ، ولان الثقل يقال لكل خطر
تقيس ، فسميا ثقلين اعظاماً لقدرهما وتصميماً لاشأنهما - انتهى . اللهم
وفقنا للاخذ بهما والعمل بهما بحقهما .

(وهو) اي الاخراج (فعل الله تعالى حقيقة) قال في المفتاح :
واعلم ان هذا المجاز الحكمي كثير الوقوع في كلام رب العزة ، قال
عز من قائل « فما ربعت تجارتهم » وقال « واذا تلوت عليهم آياته
زادتهم ايماناً » وقال « فمنهم من يقول آهكم رادته هذه ايماناً » وقال
« تؤتى اكلها كل حين » وقال « حتى تضع الحرب اوزاوها » وقال
« واخرجت الارض اثقالها » باسناد الفعل في هذه كلها الى خير
ما هي لها عند العقل ، كما ترى زال الحكم العقلي فيها عن مكانه
الاصلي ، اذ مكانه الاصلي اسناد الربح الى اصحاب النجاة ، واسناد
زيادة الايمان الى العلم بالآيات ، واسناد اثناء اكل العجوة الى
خالقها ، واسناد وضع اوزار الحرب الى اصحاب الحرب ، واسناد
اخراج اثقال الارض الى خالق الارض - انتهى .

(وهو) اي المجاز العقلي (غير مختص بالخبر كما يتوهم)
الاختصاص (من تسميته بالمجاز في الاثبات) ومن ذكره في احوال
الاسناد الخبري (وذلك لانه يتبادر منه الایجاب الذي في النسبة الخبرية

لكن هذا لا يقتضي اختصاصه بالخسر ، وذلك لان الوجود في التسمية بهذه الاسماء ليس ذلك . قال في الممتاح ويحصى عقلياً لا لغويّاً لعدم رجوعه الى الوضع ، وكثيراً ما يسمى حكماً بمتعلقه بالحكم كما ترى ، ومحداراً في الاثبات ايضاً لمتعلقه بالاثبات (بل يجري في الانشاء) ايضاً (نحو : يا همام ابن لي سرحاً ، وقوله تعالى : فلا يخرجنكما من الجنة ، فان الثناء فعل العملة وهمام سب امر وكذا الاحراج) من الجنة (فعل الله وابليس سب ، ومثله : فليست الربيع ماشاء ، ولبيص تمارك ، وه لبيدك جندك ، وما اشبه ذلك بما اسند الامر او النهي الى ما ليس المطلوب صدور الفعل او الترك عنه ، ومنه : احمر النهر ، ولا تطع امر فلان ، على ما اشرنا اليه) في البحث القيس المتقدم .

وكذا : ليت النهر جار منوك املاكك تمارك (ان تترك ما يمد آباؤنا ، ووجود ذلك) من سائر الامشاءات

(ولا بد له . اي للمجاز العقلي . من قرينة صارفة عن ارادة ظاهره)
اي عن كون الاسناد الى ما هو له (لأن المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة) اي كون الاسناد الى ما هو له ، والقرينة إما (لعنفة كما مر في قول امي النجم من قوله : انتفاء قيل الله ، او معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور . اي بالمسند اليه المذكور .)
اي استحالة اتصاف المسند اليه المذكور بالمسند او استحالة صدوره عنه (عقلاً ، اي من جهة العقل)

قال بعض المحققين : قيل ان فيه إشعاراً بأن انتصاب عقلاً وعادة على التمبر وفيه نظر ، لأنه لو كان كذلك فاما ان يكون تميز

مفرد او نسبة لا سبيل الى الأول ، لأنه يقتضي ان تكون ذات المفرد
 مبهمه متناولة لنوات متعددة كعشرين من قولك « ملكت عشرين
 ديناراً » ، والمفرد هنا - وهو الاستحالة ذاته - متعينة لا إبهام فيها ،
 لأنها الخروج عن الاستقامة للأعوجاج ، وانقسامها الى العقلية والمادية
 انما يوجب الإبهام في صفتها ، ولأنه يقتضي ان تكون الاستحالة من
 أفراد العقل كقفيز برا وهو باطل ، ولا سبيل الى الثاني لعدم الإبهام
 في النسبة ، لأن الإبهام فيها بسبب ان تكون في الظاهر متعلقة بشيء ،
 ويجوز تعلقها بشيء آخر متعلق بما تعلقت به في الظاهر ، كتعلق
 نسبة طاب في « طاب زيد » بزيد في الظاهر ، ويجوز تعلقها بالنفس
 بأن تقول « طابت نفس زيد » والنفس متعلقة بزيد ، وهنا قد تعلقت
 نسبة الاستحالة بالقيام في الظاهر / كالمتعلق بالقيام الذي ذكرها
 هو العقل والمادة ، ولا يجوز تعلق نسبة الاستحالة بهما ، لظهور
 انهما ليسا مستحيلين ، بل المستحيل أنهما هو نفس القيام ، وحيث
 فلا إبهام في النسبة .

واجب : بأنه يجوز ان يكون محلاً وعادة تميزاً لنسبة الاستحالة
 للقيام محلاً عن العامل الكائن لمنعدي الاستحالة ، وهو الاحالة ،
 أي كاحالة العقل القيام المذكور ، لأن التميز المحول عن الفاعل لا
 يلزم ان يكون فاعلاً للعمل المذكور ، بل تارة يكون فاعلاً لمنعديه
 وتارة للآزمه ، فالأول نحو « امتلاً الاناء ماء » فالهاء ليس فاعلاً لامتلاً
 بل لمنعديه وهو حلاً ، يقال « ملأ الماء الاناء » ، والثاني نحو قوله
 تعالى « وفجرنا الأرض عيونا » بناء على انه محول عن الفاعل ، فالعيون ليست
 فاعلاً لفجر بل للآزمه ، وهو تفجر الذي هو لازم لفجر ، لأن مطاوع

المتعدي لواحد لازم كما قال ابن مالك .

او عرضا او طارح المعدي لواحد كمد فامتدا

ثم ان جملة تمييز نسبة بهذا الاعتبار مبني على ان تمييز النسبة لا بد ان يكون محولا ، وأما على القول بعدم الوجوب بل ذلك هو الغالب يحتاج لذلك التكلف على ان اعراب عقلا وعادة ليس بمتعين ، فيصح نسبة بنزع الخافض - اى في العقل - او على انه مفعول مطلق اى استحالة عقل وعادة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ، فانتصب أنتصابه على المفعولية المطلقة ، او انه حال اى عقلية وعادية ، وقول الشارح - اى من جهة العقل - لا يتعين ان يكون اشارة الى انه تمييز بل يصح ان يكون بيانا لحاصل المعنى (يعنى يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين) اى الموحدين (والمبطلين) اى الدهريين (انه) اى المسند (يجوز قيامه به) اى بالمسند اليه المذكور

وهذا جواب عما يحكى ان يقال : انه اذا كانت الاستحالة قرينة صارفة عن ارادة الظاهر فلم كان قول الدهري الذى علم حاله « انبت الربيع البقل » حقيقة ، مع ان العقل الصحيح يعمده محالا ؟

وحاصل الجواب : ان المراد بالاستحالة انما هي الضرورية ، اى ما كان محالا بالبداهة ، كاحتجاج النقيضين وارتقاءهما (لا ان العقل اذا خلى ونعسه) اى خلى من منازعة الوهم وغلبة الشيطان (يعمده محالا) كشريك الباري ، فلا يرد قول الدهري .

فحاصل الكلام في المقام ان المراد من الاستحالة انما هي الاستحالة الذاتية الضرورية لا الوقوعية . ومن هنا يعرف الفرق بين قول الموحدين الاثنى وبين (كقولك « محبتك جاءت بى اليك ») فتأمل تعرف .

والمثال اصله نفسى جاءت اليك لأجل المحبة ، فالمحبة سبب دافع الى المحبة لا فاعل له ، فلما كانت المحبة مشابهة للنفس من حيث تعلق المحبة بكل منهما صح الاستناد الى المحبة مجازاً ، والقريضة الاستحالة .

(تنبيه) اعلم ان الاستحالة مبنية على مذهب من يقول ان باء التعدية تقتضي صاحبة الفاعل للمفعول في حصول الفعل ، فيقول معنى « ذهبت يزيد » « صاحبت زيدا في الذهاب » وعلى هذا فمعنى « محبتك جاءت بي اليك » ان محبتك صاحبتني في المعنى اليك ، وحيث لا شك ان مجيء المحبة محال ، فيصح المثال ويثبت الممثل . وأما على مذهب من لم يفرق بين باء التعدية وهمزة باب الأفعال فيقول معنى « ذهبت يزيد » « ذهبت » أى جعلته ذاعياً ، أى كنت سبباً في ذهابه من غير مشاركة له في الذهاب ، إذ لا معنى للسبب الا الحامل على الشيء ، فلا شك في صحة استناد المجيء الى المحبة ، لأنها تثير المجيء وتحمل عليه ، فلا يكون استناد المجيء اليها بهذا المعنى مجازاً - فتأمل جيداً .

(او) كاستحالة قيام المسند بالمسند اليه المذكور (عادة) أى من جهة العادة نحو « هزم الأمير الجند » (فان العادة حاكمة باستحالة اتصاف الأمير وحده بهزم الجند وان أمكن عقلاً ان يهزم الجند وحده)

(و) ليعلم ان (قيام المسند اليه اعم من ان يكون بجهة صدور كضرب وهزم او غيره) أى غير الصدور كالاتصاف (كقرب وبعد ومرض ومات) فتقول « قربت الدار » و « مات زيد » مثلاً . فالقرب

والموت قائمان بالدار وزيد لكن لا على سبيل الصدور بل على سبيل
الاتصاف ، واليه اشير في الشعر العارسي :

مات زيد وهدا اكر قاعل بدي كي لمرڪ خويشتن غافل بدي
(وصدوره عطف على استحالة ، اى وكدور للكلام عن الموت فيما
يدعى الموحد المحقق انه ليس بمقائم بالمذكور) اى بالمسند اليه المذكور
(وان كان الدهرى المبطل يدعى قيامه) اى قيام المسند (به) اى
بالمسند اليه المذكور (في مثل) البيت المتقدم - اعنى قوله (اشاب
الصغير - البيت ، و) في مثل المثال المتقدم - اعنى (ابيت الربيع
النقل - فمثل هذا الكلام) اى البيت والمثال (اذا صدر عن الموحد
مع العلم بأنه موحد فعينه) يحكم بأن اسناده مجاز ، لأن الموحد
لا يحتقد انه) اى الاسنام (الى ما هو له ، لكن امثال هذا ليست
ما يستحيله العقل) اى ليست مما يحكم العقل باستحالته بالبداهة
والضرورة ، اى ليست من قبيل محبتك جاءت به اليك ، اى ليست
بعين لا يدعى احمد من المحقق والمبطلين قيام المسند بالمذكور
(والا لما ذهب اليه) اى الى كون اسناد اشاب الى كره الضدات واسناد
انتم الى الربيع حقيقة (كثير من ذوي العقول) اى الدهريين والجهلة
(ولما احتجنا في ابطاله) اى في ابطال ما ذهبوا اليه (الى) اقامة
(الدليل) والبراهين ، فليس هذا من قبيل المثالبين السابقين .

(ومعرفة حقيقته) اى حقيقة مجاز العقلى (يريد ان الفعل
في المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل أو مفعول به اذا اسند اليه
العمل يكون الاسناد حقيقة ، لما مر من انه) اى المجاز العقلى
(عبارة عن اسناده) اى اسناد العمل (الى غير ما هو له ، فما هو

له هو الماعل او المفعول به المحققي لكن لا يلزم ان يكون له (اي للمجاز العقلي (حقيقة) مستعملة (لجواز أن لا يسند) الفعل (الى ما هو له قطعاً) اي اهدأ واصلاً (كما يأتي) في اول بحث الحقيقة اللغوية (ان المجاز الوضعي) اي اللغوي (لا يد له من موضوع له اذا استعمل فيه يكون حقيقة لكن لا يجب ان يكون له حقيقة) مستعملة (لجواز أن لا يستعمل فيه) اي في الموضوع له (قطعاً) كالرحمن على القول بعدم جواز استعماله في غير الله جل جلاله مع كونه مجازاً فيه تعالى ، ولعلنا نذكر الكلام فيه في المن الثاني في بحث المجاز انشاء الله (فمعرفة فاعله) اي الفعل (او مفعوله الذي اذا اسند اليه) الفعل (يكون) الاسناد (حقيقة) عقلية (إما ظاهرة) تلك المعرفة (كما في قوله تعالى) فما ربحت تجارتهم « (فان اسناد ربح الى التجارة مجاز والمسند اليه في الحقيقة ظاهر) اي فما ربحوا في تجارتهم (فالتجارة لما كانت سبب الربح اسند اليها مجازاً من باب الاسناد الى السبب والماعل في الحقيقة للتجار) وإما خفية لا تظهر (تلك المعرفة) (الا بعد) دقة (نظر و) مزيد (تأمل) صادق (كما في قولك « سرتني رؤيتك » اي سرتني الله عند رؤيتك) فهو من الاسناد الى الظرف المجازي ، ويمكن ان يكون المسمى سرتني الله بسبب رؤيتك ، فيكون من الاسناد الى السبب ، وذلك ظاهر (و) كما في (قوله - اي في قول ابن المفضل -) بضم الميم وفتح العين وتشديد الذال المعجمة المفتوحة .

(يرينا صفحتي قمر) (يفوق سناهما القمر)

(يزيدك وجهه حسنا) (اذا ما ودته نظرا)

(اى يزيدك الله حسناً في وجهه لما اودعه من دقائق المحسن والجمال يظهر بعد التأمل والامعان) اى اذا دقت النظر في وجهه وامعنت فيه ازددت فيه ادراك محاسن اخرى لم تكن تدرك بظاهر النظر ، لان وجهه مودوع المحاسن ظاهرة وباطنة ، فالوجه لا يتصف بجعل المتكلم موصوفاً بادراك المحسن الرائد ، فكان الاسناد اليه مجازاً . وانما يتصف الجعل لله تعالى فالاسناد اليه حقيقة .

(و) كما في (قولك « اقدمنى بلدك حق لى على فلان » اى اقدمتنى نفسى لأحل حق لى عليه) اى على فلان (و) كما في (قولك « محبتك جاءت بى اليك » اى جاءت بى نفسى اليك لمحبتك) وانما كان الاسناد في المثالين مجازاً لأن الفعلين فيهما مستندان الى السبب الداعى ، والسبب الداعى ليس بقاعك (و) كما في (قول الشاعر) :
(وسيرنى هواك وبى) (لحنى يضرب المثل)

قال الطريحي : الحين بالفتح الهلاك ، ومنه الحديث « البغى سائق الحين » (اى سيرنى الله بسبب هواك بهذه الحالة ، وهو انى يضرب المثل بى لهلاكى في محبتك) فالاسناد في هذا المثال ايضاً الى السبب .

(ففى معرفة الحقيقة لى هذه الامثلة نوع خفاء ، ولهذا لم يطلع عليها) اى على الحقيقة (بعض الناس) ومنهم الشيخ على ما توهم من ظاهر كلامه كما قال (وهذا رد على الشيخ عبد القاهر وتعرض به ، حيث قال) ما حاصله : (اعلم انه ليس بواجب في هذا) اى في المجاز العقلى (ان يكون للمعل فاعل في التقدير اذا أنت نقلت العمل اليه سارت حقيقة ، كما في قوله عز وجل « فما وهمت تتدارتهم » فانك لا تجد في نحو « اقدمنى بلدك حق لى على فلان »

فاعلا سوى الحق ، وكذا لا تستطيع لي وسيرني كويندك ان تزعم ان
له فاعلا قد نقل عنه (اسناد (الفعل فاعل) ذلك الاسناد (للهوى
ولوجهه ، فالاعتبار اذن ان يكون المعنى الذى يرجع اليه الفعل موجوداً
في الكلام على الحقيقة ، وان القدوم موجود حقيقة وكذا الصيرورة
والزيادة ، واذا كان معنى اللفظ موجوداً على الحقيقة لم يكن مجازاً فيه)
اي في اللفظ (نفسه) فليس مجازاً لغويًا (فيكون) المجاز (في
الحكم) اي في الاسناد فيكون المجاز عقلياً (فاعرف هذه الجملة
واحسن ضبطها حتى تكون على بصيرة من الامر) اي من المبحث ،
(وقال الامام (الفخر (الرازي) فيه) اي فيما قال الشيخ (نظر
لان للفعل لا بد من ان يكون له فاعل حقيقة لامتناع صدور العمل
لا من فاعل ، فهو) اي الفاعل (ان كان ما اضيف) اي اسند (اليه
لفعل فلا مجاز) حيث ان الاسناد فيه الى ما هو له (والا)
اي وان لم يكن الفاعل ما اضيف اليه الفعل (فيمكن تقديره) اي
تقدير الفاعل ، فكيف يقول الشيخ انك لا تجد ولا تستطيع
ان تزعم ان في نحو الامثلة المذكورة للفعل فاعل قد نقل عنه اسناد
الفعل الى غيره ؟

هذا خلاصة ما توهموه من ظاهر كلام الشيخ فاعترضوا عليه بما
ذكر ، ولكن لا يذهب عليك ان الاعتراض ينتج ان كان مراد الشيخ
ما توهموه من ظاهر كلامه ، بأن يكون مراده ان ثم افعالا لم
يتصف بها شيء على وجه الحقيقة ، بأن لا يمكن فرض فاعل لها
اصلاً ، والحال انه ليس مراده ما توهموه بل مراده ان نحو « سرتني
ووثيتك » و « اقدمني بلك حق لي على فلان » و « يزيدك

وجهه حجتاً ، لا يقصد في الاستعمال العربي الاستناد الحقيقي . وبعبارة أخرى : مراد الشيخ ان هذه الامثلة لا تستعمل عند اللغوي الا في الاستناد المجازي ، اذ لا يتعلق الغرض فيها في استعمالها في الاستناد الحقيقي ، فالحاصل انه ليس مراده منى الفاعل رأساً بل مراده منى وحبوب فاعل اسند اليه المسند قبل اسناده الى الفاعل المجازي وبعبارة أخرى : لا يشترط في المجاز ان يكون المسند قد اسند قبل الى الفاعل الحقيقي ، بل يجوز ان يكون من اول الامر الى آخره لسم يسند ذلك المسند الا الى الفاعل المجازي ، فلهذا نظير ما اشرنا اليه في لفظة الرحمن - فتدبر جيداً .

والعجب كل العجب من الخطيب كيف تبيع السكاكي فيما توهمه من ظاهر كلام الشيخ ، مع ان امثال هذا النوع لا تحدث في حق اساعر اهل العلم فضلاً عن الشيخ الذي هو المبتكر لهذا الفن والمستخرج لدقائق الكلام ولطائف الاشارات الموجودة فيه . وأما الامام الرازي فلا كلام لنا معه اد من عاداته إلقاء الشبهات والتشكيكات في المسائل والمباحث التي هي من الواضحات .

واني ليمجني نقل كلام الشيخ في اسرار البلاغة ليتضح مراده وفساد ما توهموه من ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز ، وهذا منه : ينبغي ان تعلم ان من حقت اذا أردت ان تقضى في الجملة بمجاز او حقيقة ان تنظر اليها من جهتين :

احدهما - ان تنظر الى ما وقع بها الاثبات . اى الاستاد - اهو في حقه وموضعه ام قد زال عن الموضع الذي ينبغي ان يكون فيه ؟ والثانية - ان تنظر الى المعنى المثبت ، اهو ما وقع عليه

الاثبات - اى المسند - كالحياة في قولك « احيا الله زيدا » والشيب في قولك « اشاب الله رأسى » اثبت هو على الحقيقة إم قد عدل به .. اى بالمسند - عنها - اى من الحقيقة - واذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقتين عرفت اثباتها على الحقيقة منها « اى عرفت الاسناد الحقيقي من الجملة .

فمثال ما دخله المجاز من جهة الاثبات دون المثبت قول :
وشيب ايام الفراق مفارقتى وانشرن نفسى فوق حيث تكون
وقوله :

اشاب للصغير وافنى الكبير كر الفداء وعر المشى
المجاز واقع في اثبات الشيب فعلا للأيام ولكر الليالى ، اى في اسناد الشيب الى الأيام والى كمر الليالى ، وهو - اى الاثبات - ازيل عن موضعه الذى ينبئ ان يكون قبيحاً ، لأن من حق هذا الاثبات - اعنى اثبات الشيب فعلا - ان لا يكون الا مع اسماء الله تعالى ، فليس يصح وجود الشيب فعلا لغير العديم سبحانه ، وقد وجه في البيتين كما ترى الى الأيام والليالى ، واما المثبت فلم يقع فيه مجاز لأنه الشيب وهو موجود كما ترى .

وهكذا إذا قلت « سرنى الخبر » و « سرنى لقاءك » فالمجاز في الاثبات - اى في الاسناد - دون المثبت - اى دون المسند - لأن المثبت هو السرور وهو حاصل على حقيقته .

ومثال ما دخل المجاز في مثبته - اى في مسنده - دون اثباته قوله عز وجل « او من كان ميتاً فأحييناه وجعلناه نوراً بدشى به في الناس » وذلك ان المعنى والله اعلم على ان جعل العلم والهدى

والحكمة حياة للكلوب على حد قوله ، وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ، فالمجاز في المثبت - وهو الحياة - فاما الاثبات فواقع على حقيقته ، لانه ينصرف الى ان الهدى والعام والحكمة فضل من الله وتائن من عنده .

ومن الواضح في ذلك قوله عز وجل : فاحيينا به الارض بعد موتها ، وقوله : ان الذي احيانا لمحيى الموتى ، جعل خضرة الارض ونفرتها واهجتها بما يظهره الله تعالى من النبات والانوار والازهار ومعجائب الصنع حياة لها ، فكان ذلك مجازاً في المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه ، فاما نفس الاثبات فمعنى الحقيقة لانه اثبات لما ضرب الحياء مثلاً له فعلاً لله تعالى ولا حقيقة احق من ذلك .

الى ان قال : ان الفعل اذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث وكان العقل قد بين بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استعالة ان يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث وان يقع شيء مما له صفة القادر - انتهى باختصار .

فهذا الكلام صريح في انه يجب في وجود كل موجود من فاعل موجود له ، فكيف يظن به انه يعتقد في : اقدمنى بذلك حق لي على فلان ، ونظائره انه لا يجب ان يكون للعمل فاعل في التقدير اذا قدر العمل اليه سار الاسناد فيها حقيقة ، وب ان ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز ذلك لكنه موحد ، وقد تقدم ان صدور الكلام منه قرينة على المجازية غاية ما فيه انه جعله مما لا حقيقة مستعملة له ولا ضير فيه ، فالمناسب لمحال من توهم على الشيع ذلك واعترض عليه

ان يقال له :

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
(وانكره - اي المجاز العقلي - السكاكي) اي قال ليس في
كلام العرب مجاز عقلي ، ووجه الانكار ان المجاز خلاف الأصل وقد
ثبت ذلك في طرف الاستدراك يقيناً ، وثباته في الاستدراك وان كان ممكناً
لكن الأول رده الى المجاز في الطرف ، لأن الأصل رد المتردد الى
المتيقن ، او لأن الأصل تقليل الاقسام

(وقال) السكاكي ما حاصله : ان (الذي عندي نظمه في سلك
الاستعارة بالكناية) قد تقدم المراد منها في الجزء الأول عند قول
الخطيب « اذ به يكف عن وجوه الامجاز في نظم القرآن استارها
على رأيه » ويأتي المراد منها على رأي السكاكي بعيد هذا (يجعل
الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي) يعنى القادر المختار
جل جلاله (بواسطة المبالغة في التشبيه وجعل نسبة الانبات اليه) اي
الى الربيع (قرينة الاستعارة) .

هذا حاصل ما ذكره السكاكي في المفتاح ، فانه بعد ما قسم
المجاز الى لغوي وعقلي وذكر نبداً من احكام كل واحد منهما
قال : ومن حق هذا المجاز المحكى ان يكون فيه للمسند اليه المذكور
نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المتروك ، فانه لا يرتكب الا لذلك ،
مثل ما يرى للربيع في « انبت الربيع النفل » من نوع شبه بالفاعل
المختار من دوران الاقيات معه وجوداً وعدماً ، نظراً الى عدم الانبات
بدونه وقت الشتاء ، ووجوده مع مجيئه دوران العمل مع اختيار القادر
وجوداً وعدماً ، ومثل ما ترى ايضاً للدواء في « شفى الدواء المريض »

من دوران الشفاء مع تناوله وجوداً وعدمياً ، وما ترى للخليفة في
 « كسا الخليفة الكعبة » من دوران كسوة الكعبة مع امره وجوداً
 وعدمياً ، فان لم يكن هذا الشبه بين المذكور والمذكور كما لو قلت
 « انبت الربيع البقل » و « شفى الدواء المريض » نسبت الى ما تكرره .
 ثم قال : هذا كله تقرير للكلام في هذا النصل بحسب رأى الاسحاب
 من تقسيم المجاز الى لغوي وعقلي ، والا فالفذى عندي هو نظم هذا
 النوع في سلك الاستعارة بالكناية ، بجعل الربيع استعارة بالكناية
 عن التفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة
 كما عرفت ، وجعل نسبة الانبات اليه قرينة الاستعارة ، وبجعل
 الامير المدبر لأسباب هزيمة العدو استعارة بالكناية عن الجند الماهرين ،
 وجعل نسبة الهزم اليه قرينة الاستعارة ، وبنى بناء على قولى هذا هنا
 وقولى ذلك في فصل الاستعارة النعنية وقولى في المجاز الراجع عند
 الاسحاب الى حكم الكلمة على ما سبق اجعل المجاز كله لغوياً . انتهى
 (وهذا معنى قوله) اى الخطيب (داهياً) حال من السكاكى
 (الى ان ما مر من الامثلة) اى امثلة المجاز العقلى (ونحوه)
 اى نحو ما مر (استعارة بالكناية ، وهي) اى الاستعارة بالكناية
 (عدمه) اى عند السكاكى (ان تذكر المشبه وتريد المشبه به
 بواسطة قرينة ، وهي) اى القرينة (ان تنسب اليه) اى الى المشبه
 (شيئاً من اللوازم المساوية للمعنى به ، مثل ان تشبه الهنية) في الذهن
 قال الطريحي : معنى الله الشيء من باب رمى قدره . الى ان قال .
 والهنية الموت لانها مقدرة . انتهى (بالسبع) قال ايضاً : قوله تعالى
 « وما اكل السبع » بضم الباء الموحدة واحد السباع واللبوة « بضم

الباء انتهى الاسود ، سبعة ، وقيل هي - اجراً من السبع ، واسكان والباء لغة . قال في المصباح : ويقع السبع على كل ما له ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر ، واما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لأنه لا يعدو به ولا يفترس ، وكذلك الضبع - انتهى .
(ثم تفردوا بالذكر) يعنى لا تذكر من اذ كان التشبيه المضمّر في الذهن الا المنية التي هي المشبه (وتضيف) اى تنسب (اليها) اى الى المنية (شيئاً من لوازم السبع) الذى هو المشبه به المتروك ليكون ذلك قرينة على التشبيه المضمّر في الذهن (فتقول : مخالف المنية نسبت بفلان ») .

قال في المصباح : المخلب بكسر الميم وهو الطائر والسبع كالظفر للانسان ، لأن الطائر يحلب (بمخلبه) الحلكم اى يقطعه ويمزقه . وقال ايضاً : نسب الشيء في الشيء من حيث تشبه نحوه علق فهو ناشب - انتهى .

وكذلك الكلام في انبت الربيع قبل (بناء على ان المراد بالربيع للفاعل الحقيقي للانبات يعنى القادر المختار جل جلاله) كما قال عز من قائل : الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة ، و ما تم تزروعونها ، الاية (بقرينة نسبة الانبات الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي اليه ، اى الى الربيع ، وعلى هذا القياس غيره - اى غير هذا المثال) من الأمثلة المجازية (يعنى ان المراد بالطبيب هو الشافي الحقيقي) يعنى الله جل جلاله الذى خلق الطبيب ومن حامه ، كما قال ابراهيم عليه السلام : الذى خلقتى فهو يهدين - والذى يطعننى ويسقين - واذا مرضت فهو يشفين ، (بقرينة نسبة

الشفاء إليه) أى إلى الطبيب (وكذا المراد بالأمير المدير لأسباب
المهزيمة هو الجيش بقربة نسبة المهزم إليه) أى الأمير الذى هو المدير
لأسباب هزيمة العدو .

(والمفاسل ان يشبه) فى الذهن (الفاعل المجازى المذكور) ايأ
كل ذلك الفاعل (بالفاعل الحقيقى) ايأ كل أيضاً ذلك الفاعل (فى
تعلق وجود الفعل به) أى بالفاعل الحقيقى (ثم يفرد) الفاعل
المجازى (بالذكر) بالمضى الذى تقدم آتياً (وينسب إليه) أى
إلى الفاعل المجازى (شئ من لوازم الفاعل الحقيقى) ليكون قرينة
على التشبيه المضمرة فى النفس .

(وفيه ، أى فيما ذهب إليه السكاكى) من كسر المجاز العقلى إلى
الاستعارة بالكناية (نظر) لأنه يرد عليه أمور خمسة : الأول (يستلزم
ان يكون المراد بعيشة فى قوله تعالى) « فأما من ثقلت موازينه » فهو
فى عيشة راضية ، صاحبها ، لما سيأتى فى (الفن الثانى من) الكتاب
من تعبير الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكى (وقد تقدم تفسيره
من الشارح آنفاً كما يقول (وقد ذكرناه نحن) .

حاصل النظر انه يلزم اتحاد الطرفين والمظروف ، لأن ضمير هو راجع
إلى من فى قوله تعالى « فأما من ثقلت » ، وهو الفاعل الحقيقى الذى
راضى بالعيشة . وإذا جعلنا المراد من « عيشة راضية » التى هى الفاعل
المجازى الفاعل الحقيقى فهو صاحب العيشة ، وإذا كان المراد من
العيشة الفاعل الحقيقى فيصير المسمى ان صاحب العيشة فى صاحب العيشة ،
وهل هذا إلا اتحاد الطرفين والمظروف .

(وليس) المسمى (كذلك ، إذ لا معنى لقولنا هو فى صاحب عيشة)

لما يلزم منه الاتحاد المذكور (وكذا) الكلام في قوله تعالى « فليُنظر
الإنسان مم خلق » خلق من ماء دافق ، فإن الإنسان لم يخلق من
أبيه بل خلق من ماء يدفعه إليه ، أي يسبه في بطن أمه ، « فلا يصح أن
يقال أن المراد من « ماء دافق » هو الأب ، إذ (لا معنى لقولنا
خلق) الإنسان أي الابن (من شخص) أي أبه الذي (يدفع الماء
أي يسبه) في بطن أمه . وإيضاً لا معنى حينئذ لقوله تعالى « يخرج
من بين الصلب والترائب » .

والجاءل أن الماء - أي المني - مدفوق ، أي مصوب في بطن
الأم ، والأب دافق وصاب الماء ، والابن يخلق من الماء بدليل قوله
تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » ، « ولا يتمشى ما ذهب إليه
السكاكي (في قوله تعالى « خلق من ماء دافق ») إذ يصير المصبي
على منحه أن الابن خلق من الأب ، وهو خلاف قوله تعالى
في الآية الأخرى . لأنها صريحة في أن الإنسان مخلوق من ماء أبيه
المختص به . وسيأتي في بحث تنكير المسد إليه أن المراد من قوله
تعالى « والله خلق كل دابة من ماء » هو نطفة أبيه المختصة به .

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب من الشرح ، ولكن قال بعض المحققين :
جاء فعل في القرآن بمعنى المفعول في موضعين : الأول قوله تعالى « لا
عاصم اليوم من أمر الله » أي لا معصوم ، الثاني قوله تعالى « ماء
دافق » بمعنى مدفوق . وجاء اسم المفعول بمعنى الفاعل في ثلاث مواضع
الأول قوله تعالى « حجاباً مستوراً » ، والثاني قوله تعالى « وكان
وعداً مأتياً » أي آتياً ، والثالث قوله تعالى « جزاء موفوراً » أي
وافراً - انتهى .

وقال بعض آخر : ان « راضية » في الآية الأولى بمعنى مرضية ،
فعلى قولها ليس الاثنان مما نحن فيه ، اد كونهما مما نحن فيه مبني
على كون رافق وراضية بمعنى اسم الفاعل لا بمعنى اسم المفعول ،
لأن الاسناد فيهما الى ما هو له وليس البحث في ذلك .. فتأمل .

(و) الثاني (يستلزم ان لا يصح الاضافة في كل ما اضيف
الفاعل المجازي الى الفاعل الحقيقي نحو « نهاره صائم » لبطلان اضافة
الشيء الى نفسه اللازمة من كلاءه) اي السكاكي ، وقد اشار الي
بطلان هذه الاضافة ابن مالك بقوله :

ولا يضاف اسم لما به اتحد معنى واول موهما اذا ورد

(ولا شك في صحة هذه الاضافة) اي اضافة الفاعل المجازي الى
الفاعل الحقيقي (ووقوها بدليل قول الله تعالى « فما ربحت تجارتهم »)
حيث اضيف الفاعل المجازي - اعنى التجارة - الى الفاعل الحقيقي -
اعنى ضمير الجمع الراجع الى التجار (ولو مثل بقوله تعالى « فما
ربحت تجارتهم ») الذى هو نص فيما نحن فيه (او قوله « فنام
ليلي وتجلي همي ») لأن نام ليلي ايضاً مما نحن بصدده ، واما تجلي
همي فهو خارج عن المبحث ، لأن الاسناد فيه حقيقة (لكان ارفع
للشغب) بسكون العين المحجمة بمعنى تهيج الشر والجidal ، وانما كانا
ارفع للشغب لكونهما نصين فيما نحن فيه بخلاف ما مثل به الخطيب
(لأن قوله « نهاره صائم ») ليس بنص في ذلك لانه (مما) يمكن
ان (يناقش فيه بأن الاستعارة) بناء على منذهب السكاكي (انما هي
في ضميره) اي ضمير النهار (المستتر) في صائم ، لان هذا الضمير
هو الذى شبه بفلان ثم اسند اليه الصيام الذى هو من اللوازم المساوية

لفلان ، فالاستعارة في هذا الضمير - وهو ليس بمضاف ولا بمضاف اليه - و (لا) استعارة (في نهاره) اذ ليس المراد من النهار فيه الاعماء الحقيقي وهو الزمان المعلوم ، كما انه ليس المراد من الضمير المضاف اليه الا فلان نفسه ، فما فيه ، الاستعارة - اعني الضمير المستتر في صائم - لا اضافة فيه ، وما فيه لاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايقين فيه متباينين ، فإين اضافة الشيء الى معناه اللازمة من كلامه ومما حصل تحديق المعام ومما لكة الكلام : ان المراد بالنهار في نهاره معناه المعين ، وهو الزمان المعلوم ، والضمير المستتر في صائم راجع اليه ، لكن لا بمعناه الحقيقي بل بالمعنى المستعار للضمير ، اعني فلان نفسه ، فلا يلزم اضافة الشيء الى معناه ، لما قلنا من ان ما فيه الاستعارة لا اضافة فيه وما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايقين فيه متباينين ، وهذا (كالاستخدام في علم التمدع) بل معناه على وجه واما الاستخدام فهو - كما يأتي في ذلك العلم - ان يراد بلفظ له معنيين احدهما اي احد المعنيين ، ثم يراد بضميره - اي بالضمير الراجع الى ذلك اللفظ - معناه الاخر ، او يراد بأحد ضميريه - اي ضمير ذلك اللفظ - احدهما اي احد المعنيين ، ثم يراد بالآخر - اي بالضمير الآخر - معناه الاخر فالاول كقوله :

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيان وان كانوا عصا
اراد بالسماء الغيث ، والضمير الراجع اليه في رعيان النسب ، والثاني كقوله :

فستقى العضا وساكنيه وان هم شيوخ بين جوانحي وضلوع
اراد بأحد الضميرين الراجعين الى العضا وهو المحرور في الساكنيه المكان

وبالآخر وهو المنسوب في شبه النار ، اى اوقدوا بين جوانحي نار
الغضا ، يعنى نار الهوى التى تشبه نار الغضا * وايكن هذا على ذكر
منك لانه تأتى هذه المماثلة والاستخدام عن قريب .

فظهر بما تقدم ان هذا المثل - اعني « نهاره صائم » - لا يدفع
بسهولة الشعب والجدال ، لما ظهر لك من كون الاستعارة في الضمير
المستتر في صائم الراجع الى النهار (لكن المماثلة في المثال ليست من
دأب المحصلين) بعد وصوح ما يراد من الممثل والمقال .

(و) الثالث (يستلزم ان لا يكون الامر بالبناء في قوله تعالى
« يا هامان ان لي صرحاً » لهامان ، لأن المراد به) اى بهمان
(حيثئذ) اى حين اذ ذهب السكاكى الى ان الأمثلة المذكورة وسجوها
استعارة بالكناية (هو العملة انفسهم ، وليس كذلك لأن الداء له) اى
لهامان (والخطاب معه) اى مع هامان ، وذلك لأن فرعون مع كونه
عالياً ومن المسرفين لا يبادى العملة ولا يخاطبهم ، كما هو الشأن في
جميع الجبارة .

(و) الرابع (يستلزم ان يتوقف) استعمال (نحو « اصب الربيع
البقل » و « شفى الطبيب المريض » و « سرتني رؤيتك » بما يكون
الفاعل الحقيقي هو الله تعالى على السمع من الشارع) وتعليم منه المعبار .
والحاصل انه يلزم على ما ذهب اليه السكاكى من نظم المعجاز العقلي
في سلك الاستعارة بالكناية ان يكون الربيع اسماً لله تعالى ، وكذلك
الطبيب والرؤية ، وكذلك الوحه في قوله « يزيدك وجهه حسناً اذا ما
زدته نظراً » ، وحيثئذ يتوقف استعمال هذه الأمثلة على سماعها من
الشارع (لأن اسماء الله) في لغة العرب (توقيفية) اى تعليمية

(لا يطلق عليه اسم لا حقيقة ولا مجازاً ما لم يرد به ادن) من
(الشارع) باستعمالها في القرآن او السنة المنوثة (وليس كذلك)
اي والحال انه ليس ينوب على السمع وفيه كلام سيأتي (لأن مثل هذا
التركيب) الذي فاعله مسمى باسم لم يستعمل في القرآن ولا في السنة
المتواترة (صحيح شائع دائع في كلامهم سمع من الشارع ام لم يسمع)
اي استعمل في القرآن او السنة المنوثة فيمنع له العبارة ام لا

(واللوازم) الأربعة (كلها منتفية كما ذكرنا) كلا في مورد
(فيسمى كونه) اي المجاز العقلي (من باب الاستعارة بالكناية ،
لأن تنفاه اللزم) مساوياً كان او اعم (يوجب تنفاه المعلوم)

الى هنا كان الكلام في أربعة من الاعتراضات الخمسة التي
أوردتها المحيط على السكاكي ، وأتمى الخمس بعد أخوة هذه
الاعتراضات الأربعة

(و) اما (عواره) اي المحيط ، فهو (ن) مسمى هذه الاعتراضات
على ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية بذكر المشبه وتريد
به المشبه به حقيقة) مثلاً : تذكر لفظ الربيع وتريد به الله تعالى
بأن يكون الاسمان . اعنى لفظ الربيع والله . مسمى واحد ، وهو
القادر المختار ، وكذلك تذكر لفظ الحية وتريد به السمع الحقيقية
الذي له تلك المخالب والهيئة المخصوصة المألوفة

(وهذا) المبني (وهم) اي غلط (لظهور ان ليس المراد بالظنة
في قولنا د محال الخفية نشأت بقلان ، السبع) ليكون اسمان لمسمى
واحد ، وبعبارة أخرى ليس مراد السكاكي ان لذلك الحيوان اسمين
احدهما لفظ السبع والاخر لفظ الخفية (بل المراد) بها ، اي بالمشبه

(الموت لكن بادعاء السبعية له) فيكون الأسمان - اعني لفظي المنية والسبع - لمسميين : الأول للموت مع ادعاء انه سبع ، والثاني لذلك الحيوان ينلك المخالب والهيئة المخصوصة ، فهناك سبعان ادعائي وهو المنية - اعني الموت - وحقيقي وهو ذلك الحيوان ينلك المخالب والهيئة المخصوصة ، وكذلك ههنا قادران مختاران احدهما ادعائي وهو الربيع - اعني الرمان المخصوص - وثانيهما حقيقي وهو الله جل جلاله فليس مراد السكاكي ان ههنا سبعاً واحداً كما يتوهم من ظاهر قول التفناذاني (وجعل لفظ المنية مرادفاً للفظ السبع ادعاء) فتأمل جيداً (كيف) يكون مراده ذلك (وقد قال السكاكي في تحقيقه) اي تحقيق مراده (انا ندعي اسم المنية) اي لفظ المنية (اسماً للمسموع) اي الادعائي لا الحقيقي (مرادفاً له) اي مرادفاً للمسموع الحقيقي (بارتكاب تأويل ، وهو ان المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه) فصار ههنا سبعان ، اي فردان من جنس السباع ، اسم احدهما المنية واسم الآخر اسمه اللعوي - اعني السبع .

(وقال ايضاً) في تحقيقه . (المراد بالمنية) التي هو الموت (السبع بادعاء السبعية لها) اي للمنية . اي للموت (وانكار ان تكون) المنية . اي الموت (شيئاً آخر غير سبع) .

والحاصل : ان دخول المنية - اي الموت - في جنس السباع مبني على انه جعل افراد السبع بطريق التأويل تسمين : احدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك المخالب والجثة وهاتيك الصورة والهيئة والانياب الى غير ذلك ، والثاني غير المتعارف وهو الموت الذي له ايضاً تلك الجرأة وتملك القوة لكن لا في تلك الجثة والهيكل

المختص . ونفط الخية مسنعمل في هذا القسم الثاني من السبع لا في القسم الاول ؛ وقس عليه سائر الأئمة الاتية .

فظهر ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ليس ما توهمه الخطيب من كون المراد بالفاعل المجازي هو نفس الفاعل الحقيقي حقيقة ، حتى يستلزم على مذهبه الافتراضات الاربعة المتقدمة ، بل مذهبه فيها ان المراد من الفاعل المجازي هو الفاعل الحقيقي ادعاء ، بمعنى جعله فرداً آخر من الفاعل الحقيقي . فهنا فاعلان حقيقيان احدهما حقيقي والاخر ادعائي .

(وحيث ان يكون المراد بعيشة) التي هو فاعل مجازي (صاحبها) لكن لا حقيقة بل (بادعاء) (الصاحبة) اي جعلها فرداً آخر من افراد صاحب العيشة ، فيظهر المعنى ان صاحب الحقيقي في صاحب الادعائي ، وهما متمايانان فلا يتعاد بين الطرفين والمظروف وهذا معنى صحيح مطابق للمواقع ، اد من الضروري ان صاحب الحقيقي - اعني من هو من اهل اللجنة - في صاحب الادعائي اعني العيشة ، اي اللجنة ، وأين اتعاد الظرف والمظروف ؟ فاندفع الاعتراض الاول

(و) يكون المراد (بالنهار) الذي ان قطعاً انظر عن المماثلة المذكورة هو الفاعل المجازي فرد من (الصائم) بادعاء الصائمية له لا بالحقيقة (ويمكن المراد من الضمير المضاف اليه النهار الصائم الحقيقي ، وليس المتضامين متعددين) حتى يمسد المعنى ويسفل الاضافة فاندفع الاعتراض الثاني .

(وايضاً يكون الأمر بالبناء) حقيقة (لها ان كما ان المداء) والخطاب حقيقة (له) اي لها ان لكن بادعاء انه بان (و) بادعاء

(جعله من جنس العملة) الذين يصدر منهم بناء الصرح ، وذلك (لغرض المباشرة) أى لكثرة مباشرته - أى هاهنا - للعملة ، لأنه يصدر الأوامر كل يوم ويأمر كل واحد من العملة بشيء ما يلزم في بناء الصرح مما هو دخل في بناء الصرح وإتمامه ، كما هو الشأن في كل من هو مدير ومدير لشأن جماعة يجتمعون على بناء مثل هذا الصرح الذي إرادته فرعون يمتوه لهباغ اسباب السماوات فيطلع على اله العالمين ، فاندفع الاعتراض الثالث .

(و) أيضاً (لا يكون) لفظ (الربيع مطلقاً على الله تعالى) أى مستعملاً فيه حل حلاله (حتى يتوقف على السمع) من الشارع (أى المراد به) أى بلفظ الربيع (حقيقة هو) نفس (الربيع) أى الزمان المخصوص الذي هو أحد الأصول الأربعة (لكن بإدعاء أنه قادر مختار من أجل المبالغة في التشبيه) فهما اسمان لمسميين لا لشيء واحد (و) لعمري (هذا ظاهر) لمن كان له ذوق سليم وفهم مستقيم فاندفع الاعتراض الرابع .

(مع يرد على مذهبه) أى السكاكي (اعتراض قوى) لا يندفع بسهولة (بذكره) أى الاعتراض (في علم البيان) عند قول الخطيب : وعنى بالمعنى عنها أن يكون المذكور هو المشبه ، الخ وحاصل الاعتراض القوى الآتى هناك أن اسكاكى جعل الاستعارة بالكناية قسماً من المجاز اللغوي المفسر بالكناية المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق ، وحجته يرد عليه أن لفظ الملية مثلاً مستعمل فيما وضع له تحقيقاً - أعني الموت - وحجته ألا يدرج هذا اللفظ في الاستعارة بالكناية التي هي قسم من المجاز وإدعاء السبعة للاستعمل فيه - أعني

الموت - لا يخرج من كونه الموضوع له الحقيقي ، ولا لفظ المنية من كونه مستعملاً في معناه الحقيقي - فتأمل .

وسأتمى لهذا زيادة توضيح هناك ان ساعدنا التوفيق لذلك (ان شاء الله تعالى) .

(و) الأمر العامي (لأنه - أي ما ذهب إليه السكاكي - ينتقض بنحو « نهاره صائم » و « ليله قائم » وما أشبه ذلك ، لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه (أي المصنف وهو النهار والمشبّه به وهو الضمير المضاف إليه النهار الراجع إلى قائل (وهو) أي ذكر طرفي التشبيه (مانع عن حمل الكلام على الاستعارة) بالكناية (كما صرح) بذلك (في كتابه) مفتاح العلوم ، حيث قال في الفصل الثالث من علم البيان في الاستعارة هي ان تدبر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به ، دالاً على ذلك بأشانتك للمشبه ما يخص المشبه به ، كما تقول « في الحمام اسد » وانت تريد به الشجاع مدعياً انه من جنس الأسود ، فنسبت للشجاع ما يخص المشبه به ، وهو ادم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر ، او كما تقول « ان المنية اسبت اصغارها » وانت تريد ' بالمنية السبع بادعاء السبعية لها وانتكاه ان تكون شيئاً غير سبع ، فنسبت لها ما يخص المشبه به وهو الاطفال .

(وقال) ايضاً في القسم الرابع : هي كما عرفت ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به ، دالاً على ذلك بنصب قرينة تنصبها ، وهي ان تنسب اليه وتضيف شيئاً من لوازم المشبه به المساوية مثل ان تعبه المنية بالسبع ثم تفرد بها بالذكر مضمياً اليها على سبيل الاستعارة التخيلية

من لوازم المشبه به ما لا يكون الاله ليكون قرينة دالة على المراد
فنقول « بخالب الملية نشيت بعلان » طويلاً لذكر المشبه به وهو
قولك الشبيهة بالسمع ، او مثل ان تقول لسان الحال ناطق بكذا
تاركا لذكر المشبه به وهو قولك الشبيه بالمتكلم ، او تقول « زمام
الحكم في يد فلان » بترك ذكر المشبه به

وقال في آخر الأصل الاول من علم البيان ما حاصله : (ان نحو
« رأيت بفلان اسداً » و « لقيت منه اسداً » وما اشبه ذلك من باب
التشبيه لا الاستعارة) .

واما نص ما قال هناك فهو ان نحو رأيت بعلان اسداً ولقيتني
منه اسد وهو اسد في صورة النفس ، وادا نظرت اليه لم تر الا اسداً
وان رأيت عرفت جهة الاسد ولكن لقيته ابلغبك منه الاسد وان اردت
اسداً عليك بعلان وانما هو اسد وليسر هو آدمياً بل هو اسد ، كل
ذلك تشبيهات لا فرق الا في شأن المتألفة ، فالحيط الابيض والحيط
الاسود في قوله عر وجل قائلاً « حتى يقين لكم الحيط الابيض من
الحيط الأسود » يمدان من باب التشبيه ، حيث بينها بقوله من الدهج ،
ولولا ذلك لكانا من باب الاستعارة - انتهى .

(وجوابه) هي جواب الاعتراض الخامس : (اما لا نسلم ان
ذكر الطرفين مطلقاً ينافي لاستعارة ، بل) ينافيها (اذا كان) ذكر
الطرفين (على وجه ينسب عن التشبيه ، سواء كان على جهة الحمل
فهو « زيد اسد » اولاً) بأن يكون على جهة إضافة المشبه الى المشبه .
(نحو « لجين الماء ») في قوله :

والرياح تعبث بالمقصون وقد جرى ذهب الأسفل على لجين الماء

سبأني شرح البيت ووجه كون الجين الماء منبأً من التشبيه في الفن الثاني عند تقسيم التشبيه باعتبار اداته انشاء الله تعالى .
وانما لم نسلم الاطلاق (بدليل انه) اي السكاكي (جعل نحو قوله) :

لا تعجبوا من بلى غلالته (قد زر ازراره على القمر)
(من قبيل الاستعارة مع اشتعاله على ذكر الطرفين) اي المشبه وهو الضمير المضاف اليه لفظة « ازرار » الراجع الى الممدوح والمشبه به وهو القمر ، والدليل على جعله البيت من قبيل الاستعارة انه قال في القم السابع والثامن في بحث تجريد الاستعارة وترشيحها ما هذا نصه : وتلزم المستعار له ما يلزم المستعار منه من التمتع او غير التمتع بما لا يليق الا بالمستعار منه . كما قيل بمن قال .

قامت تطللني ومن يحب شمس تطللني من شمس
لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراره على القمر
وسبأني شرح البيت في الفن الثاني عند قول الحطيب : وقيل انها مجاز عقلي ، الخ انشاء الله تعالى .

الى هذا كان الكلام منبأً على ان المشبه به هو الضمير المضاف اليه النهار ، ولذلك سلمنا انه ذكر الطرفين ، وهذا خلاف التحقيق ، ولكن التحقيق (على ان المشبه به هنا شخص صائم مطلقاً) لا مقيداً بأنه فلان (والضمير) المضاف اليه النهار (لفلان نفسه) مطلقاً ، اي (من غير اعتبار كونه صائماً او غير صائم) فعليه لا نسلم انه ذكر كلا الطرفين ، اذ بناء على هذا التحقيق المشبه به وهو الشخص الصائم المطلق غير المذكور ، فالاعتراض الخامس غير وارد من أصله - فندير جيداً .

(ومعنهم من لم يقف) أى لم يطلع (على مراد السكاكى بالاستعارة بالكساية) أى لم يطلع ان مراده بها ما ينشاء من تعدد الاسم والمسمى فتوهم كما توهم الخطيب ان مراده بها تعدد الاسم ووحدة المسمى . وبعبارة اخرى : وافق الخطيب في مبنى الاعتراضات الخمسة ، أى وافقه في ان مذهب السكاكى في الاستعارة بالكساية ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به حقيقة ، لكن خالف الخطيب في ورود الاعتراضات على السكاكى (فأجاب عن الأولين : بأن الاستعارة انما هي في ضمير « راضية ») أى في الضمير المستتر فيها الراجع الى عيشة لاني عيشة وبعبارة اخرى . انما اريد بالعيشة معناها الحقيقي ، والاستعارة والمجاز وقعت في الضمير المستتر في راضية الراجع الى العيشة بطريق الاستخدام على ما نعلم في « نهاره سائم » (والمعنى) حيثئذ (فهو) أى صاحب العيشة (في عيشة حسنة) أى في الجنة ونعيمها (مثل عيشة راض صاحبها) فلا اتعذر حيثئذ من الظرف والمظروف ، لأن المظروف حيثئذ المؤمن والظرف الجنة ، وهما متباينان

(و) بأن (المراد بالنهار) الذي هو المضاف (السائم مطلقاً) من دون ان يقيّد بأنه فلان او غيره ، والمراد بالضمير الذي هو المضاف اليه السائم المعين الذي هو فلان (فيكون من اضافة العام الى الخاص) لا من اضافة الشيء الى نفسه ، وهذه الاضافة بما يجوزها النحاة باتفاق - قاله نجم الثمّة -

(ولو سلم) انه من اضافة الشيء الى نفسه (فمن اضافة المسمى الى الاسم) فهي من كميل « سبيل كرر » ، وهي ايضاً اتفاقية - قاله ايضاً نجم الأئمة فراجع ان شئت .

(فانظر الى ما ارتكبت من القهملات) اى الاحتياطات (المستبعدة)
 اى المستكرهه (وحمل الكلام الذى هو من البلاغة بمكان) عظيم
 رفيع (على الوجه المستردل) النقص القدر ، وذلك لأن الاستخدام
 في ضمير راضية على فرض تسليمه لا يخلو عن ضعف ، لأنه مستلزم
 لاتصال الضمير الواجب الانفصال ، اذ راضية حينئذ صفة جرت على
 غير من هي له - فتدبر جيداً .

واضافة المسمى الى الاسم - وان كانت جائزة بالاتفاق - لكمما
 رادرة غير بليغة محتاجة الى التأويل ، فلا يصح حمل « نهاده صائم »
 وامثاله بما هو كثير الدوران على السنتهم على ذلك . وقد وقعت هذه
 الاضافة كسابقتها في القرآن ، وهو في قوله تعالى : فما ربحت
 تجارتهم ، فتأمل .

(فائدة) قال نجم الأئمة : المنفق على جواز اضافة احدهما الى
 الاخر اما ان يحتاج ذلك الى التأويل او لا يحتاج ، فالذي لا يحتاج
 الى التأويل غير اسطر المجرى ، ولاسم اذا أضيف الى الخاص نحو « كل
 الدراهم » و « عين زيد » و « طور سيناء » و « يوم الأحد » و « كتاب
 المفصل » و « بلد بغداد » ونحو ذلك ، وانما جاز ذلك لمصول التخصيص
 في ذلك العام من ذلك الخاص ، ولا ينعكس الامر ، اى لا يضاف
 الخاص الى العام المبهم لتحصيل الايهام ، فـ « لا يقال مثلاً » زيد
 نفس ، لأن المعلوم المعين بعد ذكر لفظه وتعيينه لا يكتفى من
 غيره الايهام ، والذي يحتاج الى التأويل المسمى المضاف الى الاسم
 كالاسم المضاف الى لقبه ، نحو « سعيد كرد » ونحو ذوات مضافين
 الى المقصود بالنسبة نحو « ذا صباح » و « ذات يوم » - انتهى هل

الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(و) اجاب (عن الثالث بأن الأمر بالبناء) يشغل جميع المباشرين لبناء المرح لكنه بالنسبة (لهامان مجاز) وبالنسبة (لغيره) اي العملة (حقيقة) .

ولكن (خفي عليه) اي المجيب (انه اذا كان المراد بلفظة هامان هو الباني) اي العملة (حقيقة كما فهم) المجيب والخطيب من كلام السكاكي ، فعيند (لم يكن الأمر له) اي لهامان الحقيقي الذي النداء له والخطاب معه (لا حقيقة ولا مجازاً) لأن هامان الحقيقي ليس من العملة (ألا ترى انك اذا قلت : ارم يا اسد) مريداً به الرجل الشجاع بقرينة ارم (لا يكون) حينئذ (الأمر) بالرمي للحيوان المعنوس قطعاً (لا حقيقة ولا مجازاً) وذلك ظاهر جلي .

(و) احاب (عن الرابع بأن التوقيف) اي توقيف اسماء الله تعالى (على السمع مذهب البعض) كما نص عليه النيشابوري في تفسيره ، وهذا منه اخضعوا في ان اسماء الله توقيفية ام لا ، وما لم يسمهم الي التوقيف لأننا نصفه بكونه جل جلاله عالماً ولا نصفه بكونه طبيباً وفقيراً ومشتقياً ، فاولا ان اسماء الله تعالى توقيفية لوصف بمثلها وان كان على سبيل التجوز ، والقائلون بعدم التوقيف احتجوا بأن اسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالعربية والتركية وان شيئاً منها لم يرد في القرآن ولا الأخبار ، مع ان المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها .

والجواب : ان عدم التوقيف في غير اللغة العربية لا يوجب عدمه في العربية ، وبأن الله تعالى قال : والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ،

فكل اسم دل على صفات الكمال ونعوت الجلال كان حسناً يجوز اطلاقه عليه تعالى .

والجواب : انه يجوز ولكن بعد التوقيف ، لم قلتم انه ليس كذلك والفرق بين اسم الذات وبين اسماء الصفات . فمنع الأول وجوز الثاني - انتهى .

وقال في مفاتيح الأصول : ان اسماء الله توقيفية يجب ورودها من الشرع ، فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف جل جلاله بمعنى لا يجوز اطلاقه عليه تعالى ، والى هذا ذهب العلامة والسيد حميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري والمهاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يوسف ابن عبد الجليل في كتاب منتهى المؤول والأشاعرة بل عزاء في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي في الاسماء . ولهم على ذلك وجهان :

« الأول » - ان الاسم الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملاً على المفسدة الخفية التي لا تعلمها ، وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع . وما شابه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه . لا يقال : مجرد الاتصاف بالمعنى يكفي في اطلاق اللفظ على المتصف به . لأننا نمنع منه ، فان لفظي عز وجل لايجوز اطلاقهما على النبي صلى الله عليه وآله مع انه عزيز وجليل - فنأمل .

« الثاني » - قوله تعالى « وذكروا الذين يلحدون في اسمائه » فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قاله البيضاوي . لا يقال : يعارضه قوله تعالى « ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها » . لأننا نمنع

منه ، وذلك لأن الأسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها ، لما عرفت من احتمال اشتغالها على المفسدة ، وفيه نظر ، إذ قد يعلم بعدم المفسدة وكون الإطلاق بما لا يليق بجلاله تعالى ويناسب كماله ، فحينئذ ينبى جوازه . ويندفع بهذا الوجه الأول .

هذا ، وبما يؤيد جواز إطلاق الاسم الذى يعلم بعدم المفسدة فيه إجماع العلماء على الظاهر على قراءة الأدعية الموشاة على أسمائه تعالى التى لم ترد بطريق يصلح للحجية ، ولو كانت أسماءه تعالى توقيفية يجب فيها أن يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك .

وأما نسبة القول بالتوقيف إلى العلماء فمحل نظر ، كيف وقد حكى عن الشيخ نصير الدين أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى في فصوله أنه قال : كل اسم يطلق بجلاله ويناسب كماله بما لم يرد به إذن يجوز إطلاقه عليه تعالى ، إلا أنه ليس من الأدب الجواز أن لا يناسبه من وجه آخر انتهى .

وحكى هذا القول عن القاضى ، وربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعد . وبالجملة منع إطلاق الاسم الذى يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل . نعم المشتغل عليها والموهوم للنقص لا يجوز إطلاقه عليه . وقد حكى عليه الإجماع الشهيد في قواعد ، فإنه قال : ما لم يرد السمع ونوهم نقصاً فيمتنع إطلاقه عليه إجماعاً نحو المعارف والمعاقل والنفط والذكى . لأن المعرفة تظهر بسبق ذكره ، والمقل هو المنع بما لا يليق ، والنفطة والذكاء تشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المحرك ، وكذا التواضع لأنه يوهم المذلة ، والعلامة فإنه يوهم التأنيث ،

والداري فانه يومهم تقدم الشك : وما جاء في الدعاء من قولهم : لا يعلم ولا يدري من هو الا هو ، مما يومهم جواز هذا فيكون مرادفاً للمعلم - انتهى .

(والسكاكي ممن يجوز اطلاق الاسم على الله تعالى من غير توقيف ، ولذا صرح بأن الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى) اي اسم له جل جلاله على ما فهم هذا المتوهم موافقاً للمنطبيب (ولم يعرف) هذا المتوهم (انه لو صح ذلك) يعني لو صح ان السكاكي انما صرح بكون الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى لكونه ممن يجوز اطلاق الاسم عليه تعالى من غير توقيف (اوجب عند القائلين بالتوقيف ان يتوقف صحة مثل هذا التركيب) انذى الفاعل الحقيقي هو الله تعالى نحو : شفى الطبيب المريض ، و : سرتني رؤيتك ، ونحوهما (على السمع) من الشارع (وليس كذلك) اي ليس صحة مثل هذا التركيب متوقفاً على السمع (لانه شائع ذائع في كلام الجميع) اي القائلين بالتوقيف وغيرهم (من غير توقيف) اي من غير تعليم من الشارع بوروده في القرآن او السنة المتواترة . لا يقال : اعلم استعماله من استعماله تعتاً ، كاستعمال لفظة الرحمن في غيره تعالى مع المنع منه شرعاً على ما قيل ، واستعماله من لا يتحرى الأمور الشرعية ويتبع استعمال الجهلاء : لانا نقول : ليس كذلك ، والا لا نكره العلماء والمتحجرين للأمر الشرعية . فنأمل (والله اعلم بحقائق الأشياء) .

ففتنكتف بهذا القدر من الكلام في هذا المقام ، والله الهادي الى

ما يقصد ويرام .

وقد كان الفراغ من هذا الجزء الثاني عشية الجمعة الثاني والعشرين من ربيع الثاني من شهر السنة الثامنة والثمانين بعد الألف من هجرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم بجوار مولانا ومولى الكونين أبي الحسين علي أمير المؤمنين عليه صلوات المصلين ، بيد مؤلفه المذنب الجاني ابن مراد علي محمد علي المدرس الأفغانى .
ولله الحمد والمنة أولا وآخراً



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی